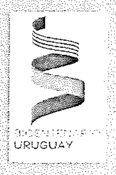
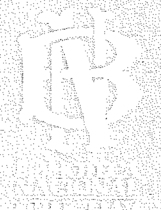
Nuestra vida social puede ser interpretada como una amplia red de actos de reconocimiento o de falta de este. En las interacciones cotidianas, de las más simples a las más mediatizadas, nos colocamos a nosotros mismos y ubicamos a los demás en el espacio social. De forma consciente o inconsciente, nos respondemos a la pregunta de quién soy yo, quién eres tú, y qué trato nos debemos mutuamente. Los niveles de reconocimiento o de menosprecio que una sociedad presenta entre sus miembros marcan la textura de su tejido social. Por ello, el concepto de reconocimiento se ha vuelto central para una amplia gama de movimientos sociales así como para la reflexión social de las últimas dos décadas.

En el contexto de la filosofía práctica actual, la obra del alemán Axel Honneth es una referencia ineludible para comprender la justicia social, las patologías sociales y la construcción de la identidad personal a partir de estas nociones fundamentales.

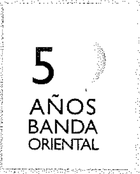
Con *Humillación y reconocimiento*, Ana Fascioli le ofrece a la comunidad académica de habla hispana uno de los primeros estudios sistemáticos del pensamiento de Axel Honneth, contribuyendo con claridad y erudición a la mejor comprensión de la renovación de la Teoría Crítica que el autor se propone llevar adelante.













Ana C. Fascioli



Humillación y Reconocimiento

Una aproximación a la Teoría Crítica de Axel Honneth



Ana C. Fascioli (1975) es profesora ayudante del Departamento de Filosofía de la Práctica (FHUCE) de la Universidad de la República. Es licenciada en Filosofía (Udelar), egresada del Instituto de Profesores Artigas y doctoranda del Programa "Ética y Democracia" de la Universidad de Valencia (España). Integra el grupo interdisciplinario de investigación "Ética, justicia y economía".

Para Delfi,
con aprecio.
Ana

ANA FASCIOLI

HUMILLACIÓN Y RECONOCIMIENTO

Una aproximación a la teoría crítica de Axel Honneth







1ª ed.: julio de 2011
176 p.; 16 x 24
ISBN: 978-9974-550-82-7

Ministro de Educación y Cultura:
Ricardo Ehrlich

Director Biblioteca Nacional:
Carlos Liscano

Rector Universidad de la República:
Rodrigo Arocena

Decano Facultad de Humanidades
y Ciencias de la Educación:
Álvaro Rico

Ediciones de la Biblioteca Nacional

Para mi madre, promotora de mis proyectos
y los de tantos

Tabla de contenido

AGRADECIMIENTOS

Estas páginas reúnen el resultado de una investigación que llevé adelante entre 2006 y 2008, y fue gestada entre dos ciudades: Montevideo y Valencia. La investigación se concretó en el marco del programa de Doctorado «Ética y Democracia» de la Universidad de Valencia en España; continúa la línea teórica que he venido desarrollando desde el 2004 en Uruguay en el Departamento de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en la Universidad de la República (UDELAR).

Agradezco a las personas concretas que, desde instituciones, encaminan fondos públicos hacia la reflexión sobre la justicia social y a todos los ciudadanos uruguayos que son quienes realizan esta inversión. Agradezco a la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la UDELAR que otorgó financiamiento al proyecto de iniciación a la investigación «Justicia y reconocimiento» del que fui responsable entre 2007 y 2009; este, mi primer libro, es uno de sus productos. También la CSIC financió las estancias de investigación de mis estudios de doctorado en la Universidad de Valencia. La edición de este libro es producto del concurso de la Biblioteca Nacional para publicación de investigaciones de docentes de nuestra Facultad.

Un profundo agradecimiento a mis tutores, la Prof. Adela Cortina de la Universidad de Valencia y el Prof. Gustavo Pereira de la Universidad de la República, por la confianza con que apostaron y apuestan día a día a mi trabajo. Agradezco a Adela su ejemplo inspirador, su consideración afectuosa y su apoyo constante a nuestro grupo en Uruguay. A Gustavo, agradezco su militante promoción de la investigación filosófica y el compromiso generoso con el que ha trabajado para que podamos ampliar el horizonte académico fuera de fronteras. A los profesores Miguel Andreoli, Francesc Hernández y Benno Herzog, agradezco la generosidad con que me han orientado sobre la bibliografía y han compartido sus reflexiones sobre la obra del autor. Por último, a mis compañeros, jóvenes investigadores de aquí y de allá, con los que compartimos búsquedas y logros, filosofía y amistad. Los comentarios, críticas y aportes de todas estas valiosas personas me han permitido pulir las ideas que aquí expreso.

Por último, esta investigación fue un norte que me acompañó durante dos años a sanar de un cáncer física y espiritualmente. Diego, mi esposo, fue sostén indispensable de la paz y optimismo que la elaboración de este trabajo requería. Publicarlo es también una forma de afirmar que es posible atravesar esta enfermedad con proyectos, sentido y alegría.

PRÓLOGO

Por **Gustavo Pereira**

La tesis XI sobre Feuerbach de Marx que reza que los filósofos en lugar de interpretar el mundo debían transformarlo, ha inspirado a lo largo del tiempo a diferentes protagonistas que han intentado realizarla. Probablemente uno de los mayores exponentes de estos intentos se encuentra localizado en la obra que desde principios del siglo pasado ha realizado la denominada *Teoría crítica*. Para ello el grupo de filósofos que fundaron y conformaron la Escuela de Frankfurt renunció a las pretensiones absolutistas de la filosofía, que creaban la ilusión de poder dar respuesta en forma definitiva a las cuestiones que pretendía solucionar, y estableció la necesidad de integrar a la reflexión filosófica el aporte que pueden brindar las ciencias sociales. Esto configuró la característica metodológica más distintiva de la Teoría crítica que es la interdisciplinariedad y que, contando principalmente con los aportes de la psicología o la teoría social, permitían realizar un diagnóstico crítico de la realidad y, muy especialmente, identificar los caminos que podrían configurar un horizonte emancipatorio para la humanidad.

Todos estos rasgos contribuyeron a desarrollar un cierto tipo de pensamiento social que implicaba una crítica normativa de la sociedad, y que, según Horkheimer, se caracterizaba porque la perspectiva crítica se anclaba en una experiencia compartida previa a cualquier procesamiento teórico. Esta experiencia compartida opera conjuntamente con un trasfondo de justicia que es vulnerado y que puede reconstruirse de mejor forma a partir de ella. En esto consiste lo que dentro de la Teoría crítica se conoce como la trascendencia dentro de la inmanencia social, por la cual una cierta práctica o experiencia es la clave para dar cuenta de los ideales sociales frustrados de una época, a la vez que tiene suficiente potencial normativo como para explicar históricamente la dinámica social y proyectarse en nuevas formas de organización social.

Para los fundadores de la Teoría crítica esa experiencia e interés emancipatorio se encontraba en el trabajo y en el proletariado, y ello manifestaba una fuerte ligazón de filósofos como Adorno, Horkheimer o Marcuse con una filosofía de la historia marxista. La consecuencia de este compromiso teórico fue que la dominación capitalista era explica-

da de tal forma que prácticamente no dejaba espacio para el surgimiento de una crítica normativa, lo que limitaba considerablemente las posibilidades de proyectar ese horizonte emancipatorio que estaba en sus metas más básicas. Ante esto es Habermas quien reacciona tratando de reconstruir a la Teoría crítica y, para ello, no solamente tomó distancia de la filosofía de la historia, sino que también apeló a un espacio diferente al del trabajo y el proletariado para sustentar su crítica y proyección emancipatoria. Su construcción de una teoría de la acción comunicativa puede ser entendida como una recuperación de los medios categoriales necesarios para renovar la idea de Horkherimer de crítica social. La obra de Habermas abandona el paradigma de la producción propio del marxismo para fundar el paradigma de la acción comunicativa, estableciendo con ello que las condiciones de progreso social se encuentran situadas no en el trabajo sino en la interacción social. A partir de esto, Habermas desarrolla una pragmática lingüística que tiene como intención identificar los presupuestos normativos que constituyen el potencial de racionalidad de la acción comunicativa. El programa que propone Habermas cumple con las exigencias postuladas por Horkheimer para la crítica social, con la diferencia de que en lugar del trabajo social, Habermas identifica en el entendimiento comunicativo un espacio pre-teórico de emancipación a través del cual la crítica puede tener un anclaje normativo al interior de la realidad social.

Sin embargo, y como Ana Fascioli explica con suma claridad en este libro, Honneth introduce un punto problemático de la teoría de Habermas, ya que difícilmente las personas puedan experimentar como un menoscabo de sus experiencias morales a las restricciones de las reglas del lenguaje que puedan padecer. Profundizando este aspecto, Honneth sostiene que, para comprender las expectativas morales presentes en los procesos cotidianos de la comunicación social, se debería prestar atención a los estudios históricos y sociológicos dedicados a la resistencia de las clases sociales subordinadas. Una vez que se hace esto se percibe claramente que los miembros de estas clases no son capaces de articular sus experiencias morales bajo las exigencias que demandaría el paradigma de la comunicación, por lo que sostiene que lo que mueve a estos sectores no son principios morales discursivamente articulados, sino la experiencia más básica de que sean violadas sus nociones intuitivas de justicia. Honneth postula que el presupuesto normativo de toda acción comunicativa consiste en la adquisición de reconocimiento social, ya que los sujetos se constituyen como tales y reproducen su vida dentro de los parámetros de las expectativas recíprocas de obtener reconocimiento como personas morales y por sus logros sociales. A partir de esto, desarrollará su programa en el que defiende que los presupuestos normativos de la interacción social no pueden ser completamente entendidos ni definidos exclusivamente a partir de las condiciones lingüísticas para alcanzar un entendimiento libre de dominación, y en lugar de ello debería ser considerado el hecho de que es el reconocimiento social lo que constituye las expectativas normativas que conectan con nuestro ingreso en las relaciones comunicativas.

Probablemente uno de los puntos de proyección más significativos que tiene este intento de renovación de la Teoría crítica que emprende Honneth es que, como se ha visto en su debate con Nancy Fraser, permite sentar las bases para una teoría crítica de la justicia en la que el tratamiento igualitario y la autorrealización sean igualmente contempladas. A su vez, la propuesta de Honneth introduce una alta sensibilidad a la vulnerabilidad de las personas, debido a que asume que siempre la constitución del sujeto se realizará en un contexto relacional y ello requiere que se den un conjunto de condiciones que puedan sustentar lo que él denomina como *autonomía de reconocimiento recíproco*. El reconocer la condición de vulnerables y necesitados de las personas es lo que permite que Honneth también problematice patologías sociales, que son un bloqueo que surge del desarrollo de las sociedades complejas a las posibilidades de llevar adelante un plan vital. Por lo tanto, la teoría crítica de la justicia que prefigura Honneth abre un espacio más comprehensivo y complejo que el debate surgido en el marco de la justicia liberal, y hace que la tarea de asegurar la justicia social en las sociedades contemporáneas deba contemplar el tratamiento igualitario, a la vez que la autorrealización, así como el bloqueo que pueden significar las patologías sociales en la realización de los fines de la justicia.

Por supuesto que la obra de Honneth, como Fascioli indica desde el primer momento, se encuentra en pleno desarrollo, y eso genera algunas dificultades acerca de cuál es la dimensión de su proyección, pero en este momento nadie duda de que su propuesta provee una excelente guía para la aplicabilidad que permite reducir la brecha entre teoría y praxis. Esto puede lograrse, y Fascioli se ha dedicado especialmente

a ello, a través de un trabajo conjunto con las ciencias sociales, donde a partir de las esferas de reconocimiento se puedan construir indicadores sociales que permitan evaluar de mejor forma el desarrollo de la autonomía de las personas, y en especial cómo son afectadas por la pobreza y por prácticas humillantes.

Con *Humillación y reconocimiento*, Ana Fascioli le ofrece a la comunidad académica de habla hispana uno de los primeros estudios sistemáticos del pensamiento de Honneth, contribuyendo con claridad y erudición a la mejor comprensión de la renovación de la Teoría crítica, y aportando una mirada que permite proyectar un horizonte emancipatorio que es un paso más en la realización de la tesis XI sobre Feuerbach de Marx.

Introducción

Parada en una fila de la aduana de un aeropuerto europeo, te sudan las manos pensando si te permitirán ingresar con tu pasaporte uruguayo. Un joven cede el asiento en un ómnibus a una anciana y ella le devuelve una sonrisa. Para festejar el cumpleaños de su hija, un empleado de comercio accede por teléfono a un micropréstamo con un interés abusivo. Un taximetrista se niega a trasladar a pasajeros a ciertos barrios de la ciudad. Caminando por una calle repleta de gente, ves a un amigo y lo llamas por su nombre, y enseguida se forma un área de intimidad en el anónimo espacio público. Una niña llega al hospital con quemaduras de cigarrillo propinadas como escarmiento por sus padres. Un joven se gratifica de los comentarios que otros han dejado en su blog. Un homosexual soporta las ironías y murmuraciones de sus compañeros de trabajo. Una familia pobre deambula por la ciudad, buscando una pensión que acepte adultos con niños pequeños. Jóvenes del interior del país, cada fin de semana dejan la capital y hacen unos cuantos kilómetros para ir a bailar a su pueblo porque allí «son alguien». Un adolescente gana un lugar en su familia cuando sale campeón del club de ciencias por su proyecto de energías renovables. Un hombre levanta la ventanilla polarizada de su auto para que el muchacho que limpia los vidrios en el semáforo no lo moleste.

Nuestra vida social puede ser interpretada como una gran red de actos de reconocimiento o de falta de este. En las interacciones cotidianas, de las más simples a las más mediatizadas, nos colocamos a nosotros mismos y ubicamos a los demás en el espacio social. De forma consciente o inconsciente, nos respondemos a la pregunta de quién soy yo, quién eres tú, y qué trato nos debemos mutuamente. Para bien o para mal, la forma en que brindamos afecto, protección, lealtad, estima, consideración, otorgamos y reclamamos derechos y obligaciones, tiene que ver con ciertas interpretaciones que nos animan. La necesidad que tenemos los seres humanos de ser reconocidos por los demás se hace especialmente patente en las situaciones de humillación, en que somos menospreciados y sentimos que algo en nuestra dignidad ha sido herido, algo ha sido lastimado en el concepto que tenemos sobre nosotros mismos, en nuestra identidad. Los sentimientos negativos que vivenciamos en estas circunstancias nos revelan que allí hay algo importante que está ausente.

El concepto de *reconocimiento*, además de tener este gran poder explicativo de las interacciones sociales y de nuestras vivencias es, a la vez, un concepto *normativo*, porque en el centro de este llamado que todos sentimos a ser reconocidos, radica un ideal ético que resulta regulativo: la idea de que poseemos un valor que no puede ser dañado ni menospreciado. La necesidad de ser reconocidos es una necesidad que impone exigencias. Por ello, el concepto de *reconocimiento* se ha vuelto central en la reflexión social contemporánea de las últimas dos décadas y, en particular, de la filosofía práctica. Por un lado, aparece en el lenguaje reivindicativo de una amplia gama de movimientos sociales —de las mujeres, de las minorías étnicas, de las minorías sexuales, de los discapacitados— y, por otro, en el núcleo normativo de importantes propuestas teóricas en el ámbito de la filosofía moral y política. A través de los debates sobre la identidad y la diferencia, generados en torno al multiculturalismo o el feminismo, se ha hecho patente que la justicia en una sociedad no es sólo cuestión de una distribución equitativa de los recursos —visión que predominó en la filosofía política hasta los 90—, sino que una sociedad justa es aquella en la que los sujetos se *reconocen* mutuamente unos a otros de cierta manera. Los niveles de reconocimiento o de menosprecio que una sociedad presenta entre sus miembros marcan la *textura* de su tejido social. De estas cuestiones políticas, surgió rápidamente la intuición ética de que el contenido normativo de la moralidad, —una idea de «deber ser», de «trato debido»— podía reconstruirse en base a las expectativas legítimas de reconocimiento recíproco que los sujetos reclaman. Dos publicaciones del mismo año —1992— *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* de Charles Taylor y *La lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth, marcan la apertura del retorno a este importante concepto hegeliano en la filosofía contemporánea.

A diferencia de la claridad que posee el concepto de *respeto* desde Kant, el término *reconocimiento* presenta hoy el problema de una gran diversidad semántica, tanto en el lenguaje cotidiano como en el filosófico. En general, y este es el sentido que tomará este libro, por *reconocimiento* designamos actitudes y prácticas por las cuales individuos y grupos sociales son afirmados en algunas de sus cualidades. Sin embargo, cada perspectiva teórica ha hecho una apropiación diferente: la filosofía política feminista, ha hablado de reconocimiento refiriéndose a la preocupación y cuidado de las relaciones de amor en el contexto familiar, la ética del discurso lo ha asociado a un respeto mutuo de la particularidad e igualdad de los interlocutores, y en el contexto comunitarista, se ha vinculado a la forma en que los modos de vida de ciertas comunidades o grupos son estimados socialmente. Esta diversidad evidencia perspectivas morales no sólo diferentes, sino en algunos casos, incompatibles.

La centralidad filosófica del concepto junto a su problemática ambigüedad han motivado la realización de este trabajo. La obra de Axel Honneth (Essen, 1949) está cobrando día a día mayor relevancia en el ámbito europeo, anglosajón y latinoamericano, siendo ya una figura intelectual destacada en Alemania. Miembro de la tercera generación de la Teoría crítica y actual director del Instituto de Investigaciones Sociales —tradicionalmente asociado a la Escuela de Frankfurt—, Honneth ofrece una teoría crítica de la sociedad basada en el reconocimiento, que permite dar una unidad a las diferentes interpretaciones éticas que se han hecho del concepto, anclándolas en una raíz normativa común y, a la vez, darle un profundo contenido crítico y emancipador.

¿Qué ofrece este libro? El objetivo específico de este trabajo es ayudar a comprender el lugar y el sentido que tiene el concepto del *reconocimiento* en la obra de Axel Honneth. En su caso, esto es inseparable del análisis de las formas de *humillación*, experiencia opuesta a la del reconocimiento que es tomada como punto de partida. Como el mismo autor advierte, inicialmente concibió el reconocimiento como la base normativa para una teoría crítica de la sociedad, pero rápidamente probó ser lo suficientemente sólido como para ser aplicado en el contexto de la filosofía moral, la filosofía política y la filosofía social en general.[1] Por ello, este trabajo se ha articulado de manera de ir explorando, por el sendero del *reconocimiento,* cada uno de estos terrenos normativos. Al mismo tiempo que buscamos sea esta una reconstrucción sistemática —por lo que nos hemos permitido vincular distintos momentos de la producción de Honneth—, procuramos que el lector pueda apreciar con claridad el devenir *histórico* del concepto a lo largo de su obra. Por su parte, dos limitaciones inevitables atraviesan este trabajo: el sesgo fundamentalmente filosófico-moral de mi mirada sobre Honneth —producto inevitable de mi formación profesional—, y el hecho de que el autor continúa produciendo de forma muy prolífica y revisando su propuesta.

El libro está estructurado en cuatro capítulos. En el capítulo 1, se aborda un análisis de la conexión de Honneth con la Teoría Crítica, qué

entiende por una teoría que merezca este adjetivo en el panorama filosófico actual y su interés por una renovación conceptual de la misma. Allí se ofrece un rastreo de las fuentes teóricas de su pensamiento, así como del proceso que recorre para formularlo, fundamentalmente a partir de su distanciamiento de la Ética del discurso y la asunción del modelo hegeliano de una *lucha por el reconocimiento*. A partir de este análisis, habremos sentado las bases para comprender el núcleo de su propuesta.

El capítulo 2 presenta el núcleo de la teoría del reconocimiento de Honneth. De allí en adelante, se muestra su relevancia y conexión con otras tradiciones y discusiones filosóficas, más allá de la Teoría Crítica. En este capítulo —el más extenso—, buscamos dejar al descubierto el aporte significativo que Honneth ha hecho en referencia a la filosofía moral, porque en este nuevo punto de vista ético que inaugura se asientan sus posteriores contribuciones a la filosofía política y social. A partir del análisis fenomenológico de las heridas morales o las formas de humillación, presentamos los tres niveles básicos de reconocimiento intersubjetivo propuestos por Honneth. Asimismo, la reflexión sobre el status y relación de estas esferas de reconocimiento, nos permite presentar la idea de una *eticidad formal* propuesta por Honneth y su conexión con la idea de un progreso moral alimentado por las luchas sociales.

El capítulo 3 está dedicado a la contribución de Honneth a una reconceptualización de la justicia en el ámbito de la Filosofía política. Partimos de su visión intersubjetivista y descentrada de la autonomía personal, para comprender sus críticas a los enfoques procedimentalistas de la justicia de Rawls y Habermas. Así, se nos revelan tres principios de reconocimiento que el autor propone como núcleo normativo de una teoría de justicia ampliada, que, en la integración adecuada del respeto y la solidaridad, ofrezca una salida definitiva al debate liberal-comunitario. Cerrando este capítulo, dedicamos especial atención al debate que Honneth ha tenido con el enfoque del reconocimiento de Nancy Fraser —en particular sobre la relación entre *redistribución* y *reconocimiento*—, porque dicho intercambio lo ha obligado a una elaboración más profunda de cuál es el alcance de la renovación de la teoría crítica que pretende realizar.

El último capítulo aborda la temática más reciente en la obra de Honneth: presenta la reivindicación que este realiza de la Filosofía social, como disciplina encargada de conceptualizar y detectar las patologías sociales. Allí mostramos cómo Honneth pone a jugar su ética del reconocimiento para responder al desafío de construir un paradigma formal de normalidad social que presente las condiciones universales que permiten a los miembros de una sociedad cualquiera, la posibilidad de experimentar una autorrealización no distorsionada. Prestamos especial atención a su crítica al diagnóstico habermasiano de la patología social y su propuesta de un esquema teórico que permita, a diferencia de aquel, detectar la conflictividad interna en las esferas de reconocimiento que atraviesan nuestro mundo de la vida social. También se consideran sus últimos aportes críticos al concepto de reconocimiento, su intento de distinguir entre formas ideológicas y emancipadoras de reconocer al otro o ser reconocidos, y su interpretación de las patologías sociales como formas de reificación.

¿A quiénes está destinado este libro?

La teoría de Honneth —como es carácter distintivo de la tradición crítica en la que se ubica— tiene un claro enfoque interdisciplinar. Por ello, sociólogos, economistas, psicólogos, antropólogos y cientistas políticos pueden encontrar en su obra una referencia significativa. Este libro está destinado a investigadores de ciencias sociales y a filósofos y profesores de filosofía que estén interesados en conocer o profundizar en la obra de Honneth. Pretendo ofrecer una presentación exhaustiva y ordenada de su pensamiento que pueda nutrir a otros del camino que yo he realizado. Asumo que quien sea especialista en el ámbito de la filosofía práctica, optará, como es lógico, por una lectura directa del autor. De todas formas, creo valioso estar contribuyendo con el primer libro sobre la obra de Honneth en español.

Nota Introducción

1- Cf. Honneth, A. *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Press, Cambridge, 2007. Prefacio del autor. Traducción inglesa de *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

CAPÍTULO 1.
Antecedentes y recorrido hacia una teoría del reconocimiento

1. Un diagnóstico de la Teoría Crítica

La teoría del reconocimiento de Axel Honneth (Essen, 1949) se considera heredera de una de las tradiciones filosóficas más importantes del siglo XX: la Teoría Crítica. Como tal, el programa original de la Escuela de Frankfurt iniciada por Horkheimer, Adorno y Marcuse en la década del 20 del siglo pasado, parece haber desaparecido del panorama filosófico actual y Honneth presenta esta situación sin nostalgia. No sólo sus supuestos teóricos han mostrado ser excesivamente problemáticos, sino que la cambiante realidad social actual no puede ser investigada por una sola teoría, por interdisciplinaria que esta sea. Sin embargo, para Honneth sigue siendo posible, relevante y necesaria una *teoría crítica de la sociedad*, entendida en un sentido amplio, como el tipo de pensamiento social que comparte una particular forma de crítica normativa con aquel programa inicial de la Escuela y su legado de la izquierda hegeliana. A su entender, este nivel normativo del marxismo crítico merece ser rescatado.[1]

Asumir hoy la construcción de una teoría *crítica* tiene importantes desafíos. Uno de ellos es el que más inquieta a Honneth en el afán de ser fiel a su espíritu fundacional: el desafío de poder señalar cuál es la fuente preteórica en que está anclado su propio punto de vista normativo.[2] Esta necesidad de anclaje empírico de los estándares de la crítica en un suelo objetivo, fue un requisito metodológico que definió a la teoría desde su nacimiento y la distinguió de otras teorías. Horkheimer había definido la teoría crítica —contra la teoría tradicional— como aquella de carácter emancipador, que tiene la capacidad única de poder bucear en el contexto de su propio desarrollo y aplicación; esto es, ser capaz de percibir sus propias raíces socio-históricas o los intereses que la animan, a diferencia de las teorías tradicionales, que serían formas «ideológicas» de conciencia.[3] Así es que aquella surgió entendiéndose a sí misma como siendo generada a través de un proceso de desarrollo histórico y como estando orientada hacia la acción política que incide en la misma historia. Según Honneth, también hoy la Teoría Crítica debe ser capaz

de mostrar cómo emerge de una experiencia preteórica y cómo se puede aplicar a una praxis transformadora de la realidad social.

Desde su tesis doctoral dedicada al aporte que podía realizar Foucault a la teoría crítica, Honneth estuvo orientado a la reflexión sobre los déficits de esta tradición. A partir de allí, la reflexión sobre el devenir de la Teoría Crítica será permanente en su obra, ofreciendo una lectura particular de su recorrido,[4] que, —contrariamente a como suele ser presentada— no es una continuidad. En el camino que va desde la temprana filosofía crítica neomarxista de Horkheimer y Adorno, pasando por la renovación de la teoría social de Habermas hasta llegar a su propia propuesta, es posible identificar importantes quiebres y giros teóricos. Estos exponentes han tenido en común, el proponer una mirada crítica al mundo con miras a la transformación social. Sin embargo, las diferentes reorientaciones conceptuales que encontramos en su devenir, han estado asociadas a importantes transformaciones en los supuestos histórico-filosóficos, lo que ha incidido en la propia autocomprensión de la teoría y cómo concibe su relación con la praxis. Reconstruiremos brevemente estos momentos, porque es un paso ineludible para comprender en profundidad, el proyecto teórico de Honneth. Podemos decir que el «humus» del cual surge el concepto de *reconocimiento* en la filosofía de Honneth es su diagnóstico de que Teoría Crítica tiene déficits importantes y que necesita ser renovada conceptualmente. Esta conclusión que extrae de su lectura de la tradición es el punto de partida que orientará a Honneth hacia la cuestión del *reconocimiento*.

2. El programa original de Horkheimer y su déficit

El filósofo alemán afirma que su camino teórico comenzó cuando dirigió su atención hacia un problema central de la Teoría Crítica en sus diferentes momentos: el de la relación entre teoría y praxis.[5] La distinción fundacional que introdujo Horkheimer en la década del 30 entre la teoría tradicional y una teoría crítica suponía ciertas demandas teóricas. El autoconocimiento que se exigía a esta última hacía necesaria una teoría de la historia que iluminara acerca de su posición y rol en el proceso histórico, y así Horkheimer recurrió inicialmente a los postulados básicos del materialismo histórico.[6]

Siguiendo a Marx, el primer Horkheimer postulaba una alianza exitosa entre teoría y praxis: confiaba en que el proceso histórico en sí

mismo daría los recursos tanto para criticar como para superar las formas establecidas de dominación. El proletariado se organizaría a sí mismo en función de sus experiencias morales —básicamente, su sentido de la injusticia que encierra el proceso productivo capitalista—, y estas demandas simplemente serían articuladas sistemáticamente por la teoría, en un nivel más reflexivo. De esta forma, se le daba a la crítica una base objetiva. Una teoría de la sociedad, según Horkheimer, podía considerarse crítica sólo si era capaz de descubrir en la realidad social, un interés en la emancipación que pudiese ser establecido preteóricamente. Sólo cuando el interés emancipatorio estuviera presente en el contexto de la vida social, una teoría crítica podía suponerse a sí misma como un momento reflexivo del propio desarrollo social. El proletariado era la principal fuente de los recursos teóricos, a la vez que el responsable de convertir a la teoría en praxis política. Para Horkheimer, la misión de la Teoría Crítica —y de la filosofía toda— era la ilustración teórica de la acción, o sea, constituirse como la autoconciencia teórica del movimiento social proletario, el «brazo intelectual» del proceso histórico de emancipación.

Este marxismo ortodoxo de los orígenes de la Escuela se modificó rápidamente, porque Horkheimer se propuso de forma temprana una revisión teórica de los fundamentos del materialismo histórico, al desconfiar de algunas premisas básicas, como la del potencial revolucionario de la clase obrera, la de la lucha de clases como motor de la historia o la de la infraestructura económica como centro del análisis social.[7] Asumió que para examinar las condiciones de las relaciones entre fuerzas productivas y relaciones sociales dadas en ese momento, el materialismo histórico no era suficiente y, en cambio, se requería del aporte de todas las ciencias sociales. Horkheimer pretende a partir de allí que la teoría crítica sea una teoría social filosóficamente orientada, pero a la vez, con una fuerte conexión empírica con las ciencias sociales contemporáneas.

La tesis de Honneth es que este objetivo programático de Horkheimer no se cumplió porque sus propias herramientas socioteóricas atentaron contra el proyecto.[8] La unidad que pretendía entre el análisis económico, la investigación socio-psicológica y la teoría cultural, se logró bajo el supuesto del funcionalismo marxista. Este compromiso de Horkheimer con el funcionalismo supuso tal ciclo cerrado entre dominación capitalista y manipulación cultural, que no podía

suponer en la realidad social de su tiempo, un espacio para la crítica moral práctica. Este problema se agravó cuando los indicios del mundo de la vida hacían desconfiar de que existiera una dimensión de crítica práctica real, lo que complicó aún más a un análisis sociológico que se apoyaba en estos indicios como presupuesto objetivo de la teoría. Así, la teoría transitaba hacia el pesimismo filosófico-histórico de Adorno.

3. La clausura de la posibilidad emancipatoria

Frente a la ortodoxia marxista —que asociaba el progreso de la humanidad al dominio de la naturaleza, en el progresivo desarrollo de unas fuerzas productivas neutrales—, y frente a la izquierda hegeliana, que interpretó la historia como el proceso de formación del movimiento social proletario, el marxismo crítico del último Horkheimer y fundamentalmente de Adorno, destacó la estructura desocializante de la racionalidad encarnada en esas mismas fuerzas productivas. En *Dialéctica de la Ilustración,* de 1947, ambos autores ofrecen una filosofía de la historia centrada en la categoría de *racionalidad.* Entendida como una historia de la conciencia, reconstruyen la historia de la civilización en términos de la ascensión de una razón instrumental, fundada en la lógica del dominio. El desarrollo histórico se interpreta como la formación progresiva de una racionalidad instrumental de opresión, lo que se traduce en un proceso de creciente reificación.[9] Sea de tipo liberal o socialista, la sociedad industrializada se asienta en una racionalidad que nos permite dominar la naturaleza a través de la ciencia y la técnica, pero que genera, al mismo tiempo, un dominio sobre el hombre.

Esta filosofía de la historia, según Honneth, también era reduccionista, porque seguía muy pegada a los supuestos funcionalistas de la filosofía marxista de la historia:[10] reducía el proceso histórico a la dimensión del poderío sobre la naturaleza. No concebía otra forma de acción social que no fuera el trabajo. La esfera de la práctica comunicativa cotidiana en la que los sujetos interactúan y llegan a acuerdos creativos, es excluida de la investigación del proceso civilizatorio, como resultado de ese reduccionismo. La acción social es concebida bajo el modelo de la acción instrumental de un sujeto sobre un objeto, por eso, se ve todo el proceso civilizatorio como totalmente dominado por la racionalidad instrumental que subyace al acto de dominio de la

naturaleza. El concepto de *trabajo* todavía es la categoría fundacional de la filosofía de la historia, sólo que Horkheimer ya no ve sus posibilidades emancipatorias, sino sus efectos devastadores. Adorno es quien vira definitivamente hacia una visión negativa del trabajo.

Se diagnostica así la alarmante reificación de la sociedad burguesa y la alienación contemporánea del hombre, encarnada en la racionalidad homicida de los campos de concentración, el poder terrorista del Estado o la manipulación del individuo en la sociedad de masas. Mientras que la teoría de Marx estaba «informada» por las experiencias preteóricas de una fuerza de trabajo revolucionada, el fracaso del movimiento proletario obrero, el estalinismo y el fascismo, son las experiencias preteóricas que informan la teoría de Adorno.

La alienación es considerada tan connatural a nuestra civilización, que Horkheimer es escéptico o al menos, consciente de las dificultades de una praxis revolucionaria. Mientras para Marx, la alienación y la emancipación se encarnaban en sujetos históricos determinados —burguesía y proletariado, respectivamente—, para Horkheimer las fuerzas alienantes trascienden la distinción de clase, y tienden a perpetuarse a sí mismas, volviendo improbable un proyecto de liberación. Sin embargo, este pensamiento desilusionado llevó a ambos autores a posturas diferentes, con respecto al rol de la teoría crítica. Horkheimer aún exalta el deber crítico de la filosofía, como toma de conciencia de la enajenación y como tarea de desenmascaramiento de las formas de pensamiento al servicio de la lógica del dominio. Por otro lado, la crítica sería la encargada de hacer un diagnóstico que abriera la posibilidad de una trascendencia intramundana, a través de la esperanza «teológica» en que la injusticia no es la última palabra. En este rol de resistencia, que encierra la posibilidad de una futura redención intramundana del hombre, la crítica sigue siendo antorcha —aunque débil— de la historia.

En el planteo de Adorno, en cambio, el diagnóstico termina en una filosofía pesimista de la historia en la que desaparece la noción de progreso social, sea en la forma de una conciencia de clase emancipada o en la forma de crisis estructurales del capitalismo. El modelo marxista tradicional de relación entre teoría y praxis se vuelve problemático. La teoría ya no puede apelar, para su eficacia política, al supuesto empírico de una conciencia de clase proletaria revolucionada a través de experiencias de opresión. Esta parece haberse disuelto en el capitalismo tardío, por un rápido crecimiento de las fuerzas productivas, que ha

mejorado las condiciones de vida del proletariado. Por otro lado, la industria cultural impone necesidades, directrices y formas de pensar colectivas, que moldean una sociedad unitaria. Nada indica que haya una necesidad histórica en la formación de una conciencia de clase proletaria emancipada. La teoría crítica sólo puede reconocer la continuidad histórica de un proceso de reificación instrumental. Su potencial emancipatorio, desde allí, ya no es pensable, porque la teoría no puede representar una reflexividad histórica o una racionalidad ajena a los procesos de reificación. Tampoco hay lugar de la acción que dé espacio para una práctica emancipatoria. La praxis política, hacia la cual la teoría crítica marxista estaba orientada, ya no es pensable desde Adorno. Como la praxis política es siempre instrumental, para que la teoría sea crítica, debe estar alejada de ella.

Las tesis histórico-filosóficas de Adorno tenían su punto de referencia normativo en un modelo estético de personalidad —influencia del romanticismo—, en el que la emancipación humana está ligada a la reconciliación con la naturaleza. Por ello, cada acto de imposición sobre la naturaleza, acarrea una autoenajenación. Sólo en la experiencia estética individual queda espacio para una racionalidad no contaminada, resistente a la reificación, pero esta dimensión de la praxis no cumple los requerimientos de una acción colectiva, ni puede asumir funciones centrales en la reproducción social.

Este análisis del recorrido de la Teoría Crítica le permite a Honneth concluir que:

> Desde allí, cualquiera que quiera retomar los objetivos originales de Horkheimer,[11] debe enfrentarse al desafío de establecer el acceso teórico a esa nueva región en que los estándares de la crítica pueden ser precientíficamente asegurados. El problema clave de la teoría crítica hoy es la cuestión de cómo obtener el marco conceptual para un análisis que sea capaz de considerar seriamente la estructura de dominación social, a la vez que identificar las fuentes sociales para su transformación práctica.[12]

Honneth comienza a vislumbrar una solución a este problema, teniendo la temprana convicción de que debía seguir la ruta abierta por Habermas. Sólo a través de la transformación comunicativa de la teoría social crítica se podía contar con los medios conceptuales para asegurar el acceso a una región precientífica de crítica moral:

> Con la conversión de la teoría del paradigma de la producción al de la comunicación, se pone a la vista una dimensión de la acción social en la cual —en la forma de expectativas normativas de interacción— una capa de experiencias morales quedan exhibidas, las cuales pueden servir como punto de referencia para un momento de crítica inmanente, ya no transcendente.[13]

4. Del paradigma productivo al paradigma comunicativo

En los ochenta, la teoría de la acción comunicativa de Habermas produce el giro lingüístico de la teoría crítica: esta pasa del paradigma productivo a un paradigma comunicativo. La utopía marxista del trabajo da lugar a la utopía de la comunicación. Aunque la teoría de Habermas aparece informada por enfoques teóricos ajenos a la primera generación de la Escuela de Frankfurt, según Honneth estaba tan fuertemente motivada por su programa original que se presentó como la gran renovación de la Teoría Crítica en las dos últimas décadas del siglo XX.[14]

Influido fuertemente por la hermenéutica y la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, Habermas toma como punto de partida que la vida humana se distingue por una intersubjetividad anclada en las estructuras del lenguaje, «que los seres humanos están desde el inicio unidos con otros por medio del entendimiento lingüístico».[15] Junto a la apropiación de la naturaleza, la reproducción de la vida social se garantiza, desde el inicio, a través de un acuerdo comunicativo. Habermas supone que el error de la teoría crítica fue, siguiendo la filosofía marxista de la historia, reducir la reproducción social a la dimensión del trabajo y desconocer un segundo modo de acción tan primordial como aquel: la acción comunicativa. Junto al «giro pragmático-lingüístico», Habermas se proponía también el proyecto teórico de una reconstrucción del materialismo histórico.

Bajo una teoría del conocimiento orientada pragmáticamente, Habermas conecta dos conceptos de acción, «trabajo» e «interacción», con dos modelos de racionalidad diferentes. Para el primero corresponde una racionalidad instrumental —como el resultado objetivado del proceso de acción dirigido al control práctico sobre la naturaleza—, para la segunda, una racionalidad comunicativa.[16] Esta es el conjunto de pretensiones de validez presentes en todo agente que actúa lingüísticamente con vistas a entenderse con otros, y hace posible el mutuo reconocimiento como sujetos.

Esta distinción le permite explicar el desarrollo histórico como un proceso de doble racionalización. Aunque Habermas elabora un diag-

nóstico negativo de la modernidad, denunciando la creciente colonización de la racionalidad instrumental sobre el *mundo de la vida*, se distancia de la mirada desesperada de Adorno, porque su crítica no se dirige a la Modernidad en bloque —gracias a una distinción funcional—, ni la racionalidad es interpretada sólo instrumentalmente. La razón moderna no es sólo eficiencia industrial o burocratización administrativa; también es, gracias a la racionalización del mundo de la vida, un potencial democratizador para la extensión de un acuerdo crítico. La racionalidad comunicativa misma nos da la base para cuestionar lo que desde ella vemos como ilegítima intromisión de criterios extraños en su ámbito propio. Esto abre una posibilidad emancipatoria en la socialización estructurada por la interacción mediada lingüísticamente y regulada normativamente. La «interacción» es un modo de acción social en que los procesos de emancipación política pueden mantener su viabilidad, aun bajo la presión histórica de la reificación. Es en el interior de las relaciones de la acción comunicativa que los sujetos interpretan recíprocamente sus necesidades e intenciones sobre la base de normas válidas, pudiendo desestabilizar la dominación a través de estos significados intersubjetivamente construidos.[17]

Esta expansión en la visión histórico-filosófica de la racionalidad, tiene consecuencias en la forma como Habermas concibe la teoría crítica y el espacio abierto en relación a la acción. Definitivamente, quiebra el pesimismo de Adorno —asentado en una visión restringida de la racionalidad— y restablece el acceso a un espacio emancipatorio de acción. Pero no sólo proporciona los fundamentos normativos que la teoría crítica estaba necesitando, sino que responde también al déficit sociológico —como análisis empírico de las circunstancias sociales— que dejó la autorreflexión disolvente de la generación anterior. En el entendimiento comunicativo encuentra además de un punto de referencia normativo, un concepto que tiene un anclaje preteórico en la existencia y el uso cotidiano del lenguaje. Esto despeja el camino para un análisis sociológico de los poderes sistémicos que impiden dicho entendimiento.

Habermas revive así las pretensiones originales con que surgió la teoría crítica, pero la esfera preteórica de emancipación ya no es el trabajo, sino la acción comunicativa. En esta esfera de la interacción social, la teoría crítica puede asentarse empíricamente para construir un punto de vista normativo. Honneth nos dice al respecto del aporte de Habermas:

> ...la estructura de una intersubjetividad construida lingüísticamente se vuelve a la vez, el estándar normativo y epistemológico de referencia de la teoría crítica. Con el completamiento del giro lingüístico en la filosofía, esta se convierte en una teoría de la sociedad fundada pragmático-comunicativamente.[18]

A partir de Habermas, la crítica teórica ha encontrado nuevamente conexión con la práctica vital interactiva de sujetos socializados. La idea normativa del entendimiento intersubjetivo brinda el criterio para liberar las formas de conciencia y hacer posible una práctica emancipatoria, gracias a la capacidad de los seres humanos de alcanzar un acuerdo comunicativo. De esta forma, se hace posible una práctica política guiada teóricamente o, en otras palabras, la realización práctica de la teoría crítica. Habermas expande la categoría de acción política —que en el marxismo se restringía a la lucha revolucionaria como acción estratégica de un sujeto unificado— para incluir las relaciones de interacción social en las que esta conciencia y lucha se forman.[19] La conciencia de clase o de grupo, en oposición al sistema político, puede así interpretarse, no como el proceso emancipatorio de un sujeto colectivo monológico, sino como el proceso de aprendizaje cooperativo entre agentes sociales individuales. Como señala Honneth, la tradición marxista carecía de este énfasis comunicativo y normativo.[20]

5. La debilidad de Habermas

Sin embargo, esta fundamentación teórico-comunicativa de la teoría crítica, a través del giro a una pragmática universal, según Honneth deja a la teoría habermasiana con una importante debilidad: una brecha irresoluble entre filosofía moral y experiencia moral cotidiana. Esta debilidad de Habermas, según el autor, surge de una identificación empírica incorrecta de la esfera preteórica que puede dar base a los criterios teórico-normativos.

> La dirección en que Habermas siguió su idea original, empleando la pragmática universal como el medio teórico para analizar los presupuestos normativos de la interacción social, desde el principio, por razones poco claras y difusas, no me convenció. Me parecía que este enfoque resultaba en una brecha entre el nivel de los juicios teórico-morales y aquellos de nuestras experiencias morales cotidianas, que no servía para las intenciones empíricas de una teoría social crítica.[21]

En su lectura inaugural en el Instituto Otto Suhr de la Universidad Libre de Berlín, en noviembre de 1993, recogida en el artículo «The social dynamics of disrespect» (1994) Honneth nos ofrece un análisis de cómo se procesó su distanciamiento de Habermas —el cual fuera su maestro—[22], a raíz de esta debilidad de su planteo, y cómo se apoya en ella para hablar de la necesidad de una renovación conceptual de la Teoría Crítica. En su pragmática universal, Habermas equiparó el potencial normativo de la interacción social con las condiciones lingüísticas para alcanzar un entendimiento intersubjetivo sin dominación:

> Según Habermas, en la acción comunicativa, los sujetos se encuentran recíprocamente dentro de un horizonte de expectativas normativas, cuya decepción es una fuente constante de demandas morales. Las reglas lingüísticas en que se basa la acción comunicativa tienen un carácter normativo, porque determinan las condiciones que gobiernan el proceso para alcanzar un entendimiento, proceso que debe estar libre de dominación.[23]

Su enfoque crítico consistió en hacer un análisis de las restricciones o límites que sufre la aplicación de estas reglas en las relaciones efectivas de comunicación, restricciones que impiden el entendimiento intersubjetivo y su potencial emancipatorio. Pero, ¿cuáles son las experiencias preteóricas que pueden justificar esta mirada crítica? Habermas presenta como base preteórica el proceso de racionalización comunicativa del mundo de la vida. Este es el proceso social en que se desarrollan las reglas lingüísticas de un acuerdo comunicativo. Ahora, Honneth señala que este tipo de procesos, ocurre «tras la espalda» de los sujetos involucrados, no está dirigido por las intenciones o intencionalidades humanas ni puede ser ubicado en la conciencia individual. El problema es que «el proceso emancipatorio en que Habermas sustenta la perspectiva normativa de su teoría crítica, no aparece como un proceso emancipatorio en las experiencias morales de los sujetos involucrados».[24]

La racionalización comunicativa del mundo de la vida, ha sido un proceso emancipatorio para la humanidad, pero no se presenta como un estado moral en la experiencia de los sujetos. No hay correlato entre esto y lo que Horkheimer entendía como experiencia de justicia social. El problema actual de la Teoría crítica, entonces, sigue siendo la conexión reflexiva entre la teoría y la praxis como esfera preteórica. Una vez que se considera insostenible el supuesto de Horkheimer de un

interés emancipatorio de clase, Habermas ha buscado un nuevo candidato como esfera preteórica, pero con acierto, Honneth sostiene aquí que se ha equivocado porque los sujetos no experimentan o vivencian moralmente los déficits en las condiciones lingüísticas.

Fue durante la elaboración de su tesis doctoral,[25] que Honneth —influido por autores como Hans Joas y Urs Jaeggi— tomó distancia de la formulación habermasiana. Allí ya detectaba un problema de desconexión entre la noción de *conflicto social* en la que Honneth venía trabajando y las exigencias pragmático-formales de la teoría de la acción comunicativa. Como Foucault —autor al cual dedica su tesis doctoral—, Habermas intentó sacar a la teoría crítica del estancamiento en que se encontraba y, aunque no negó el poder sistémico, incluyó en su teoría otras interacciones sociales. Sin embargo, su abordaje es insuficiente, porque su teoría le hace suponer un dualismo ficticio entre *sistema* y *mundo de la vida*, que lo obliga a perder de vista la lucha social y la asimetría que existe en los procesos de interacción comunicativa. Por ello, también critica a su maestro de haber perdido conexión con una teoría del conflicto de clase. Retomaremos este punto en el capítulo 4, cuando abordemos la noción habermasiana de *patología social*.

Esta crítica se había empezado a tematizar en un artículo previo titulado «Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft» [Conciencia moral y dominio social de clase] publicado en 1981.[26] En este temprano artículo, que muestra a un Honneth todavía pegado a una teoría de clases, Honneth presentaba por primera vez esta debilidad o fisura de Habermas, de la mano del siguiente argumento: su desconocimiento de cómo las condiciones específicas de clase inciden en la formulación de principios morales. Habermas acarreó como lastre el mismo problema de la teoría crítica: la escasa conexión entre la intención teórico-normativa y la moralidad histórica efectiva. Si bien este supuso una moralidad histórica emancipatoria al reconstruir el potencial normativo del sistema capitalista, funda los reclamos normativos de una teoría crítica de la sociedad en una ética procedimental del discurso, lo que plantea el problema de una falta de encarnamiento histórico y social de los principios morales formales. Según Honneth, Habermas implícitamente ignora todas aquellas potencialidades para la acción moral que no han alcanzado el nivel de juicios de valor elaborados o principios articulados lingüísticamente, pero que están de todos modos persistente-

mente presentes en actos de protesta colectiva, o incluso en desaprobaciones morales silenciosas. «Mi suposición es que la teoría social de Habermas (...) está constituida de tal forma, que debe ignorar sistemáticamente todas las formas de crítica social existentes no reconocidas por la esfera pública políticamente hegemónica.»[27]

Todo un terreno de conflictos práctico-morales puede quedar escondido detrás de la fachada de integración del capitalismo tardío. Según Honneth, los viejos conflictos de clase continuaban teniendo lugar en la sociedad, sólo que permanecían escondidos, porque la forma en que los sentimientos sociales de injusticia se pueden manifestar depende en gran medida del control social y de la posibilidad de ser articulados lingüísticamente. Esta idea se apoya en los estudios históricos sobre las clases bajas o el proletariado industrial (Barrington Moore, George Rudé), que mostraban la distancia existente entre las coherentes, bien desarrolladas y normativamente fundadas ideas de justicia de los expertos burgueses y las vanguardias políticas, por un lado, y la moralidad social altamente fragmentada y contextual, de las clases oprimidas.[28] El hecho de que estas demandas se presenten más en la forma de sentimientos de injusticia que como objetivos fundamentados éticamente, no se debe a una inferioridad cognitiva de los sujetos o grupos oprimidos, sino a condiciones de clase específicas que los fuerzan a no poder reelaborar reflexivamente o generalizar sus reclamos en forma de principios morales. El clima cultural de las clases oprimidas, dada su baja cualificación educacional, no exhorta para nada a sus miembros a elaborar sus convicciones normativas. Las clases dominantes, en cambio, poseen los medios simbólicos para decodificar la tradición ética que da fundamento a sus propias normas de acción en un sistema de valores que trasciende situaciones específicas, además de la presión social de tener que justificar normativamente su lugar social y privilegios. La invisibilidad de estos sentimientos de injusticia social está influenciada por varios mecanismos de control social que ayudan a mantener la hegemonía cultural de la clase dominante, angostando las posibilidades en que las clases bajas pueden articular simbólicamente sus experiencias de injusticia.[29]

La evidencia empírica que muestran la sociología o la historia indica que la resistencia política no se orienta por principios morales sino por intuiciones de justicia violentadas. Aunque no se generalizan en un sistema positivo de principios de justicia, estas evaluaciones negativas tienen cierto sustrato cognitivo, ya que contienen una moralidad inherente o ciertos criterios implícitos de condena moral que funcionan como un importante sensor de las injusticias por las que se hacen reclamos. En este artículo se hace ya visible una intuición acerca de un «algo más» que la teoría de Habermas no puede dar cuenta, intuición que será germen para la noción de reconocimiento. Así, Honneth, se separa del camino iniciado por Habermas y comienza a tematizar la moralidad que está presente en la experiencia social cotidiana.

6. La necesidad de una renovación conceptual de la Teoría Crítica

A partir de sus consideraciones críticas hacia Habermas, Honneth parece postular la necesidad de un programa alternativo que renueve la teoría crítica, sin dejar de rescatar la dimensión emancipatoria del primer programa de Horkheimer. Esto implicará seguir el camino iniciado por Habermas, pero de una forma más adecuada que este. Si seguir esta dirección ha significado sólo complementar su paradigma comunicativo, o proponer un modelo alternativo, es una cuestión problemática, cuyo análisis excede los límites de este trabajo. Me limitaré a señalar que, en sus primeros artículos, Honneth sugiere que más bien se trataría de complementarlo, pero más adelante, sus pretensiones parecen ampliarse y pretende presentar un modelo alternativo —al rechazar la pragmática universal y hablar de una alternativa a la versión lingüístico-teórica del paradigma comunicativo—.[30]

Como la tarea clave para una teoría crítica es ser capaz de identificar empíricamente, las experiencias morales que den a la vez, una indicación preteórica a la teoría, y señalen un elemento de «trascendencia intramundana», y debe buscar una alternativa a la propuesta por Habermas, Honneth centra su análisis en ver cuál es la experiencia moral más básica. El enfoque que habrá de construir, deberá —como requisito clave—, dar cuenta de la experiencia moral de los afectados. En esta búsqueda de un mayor encarnamiento de la Ética del discurso, podemos ver ya la impronta hegeliana de Honneth.

¿En qué esfera de la praxis preteórica puede asentar la crítica su punto de vista normativo? Esta es la pregunta que orienta a Honneth. En esta búsqueda, comienza por tematizar la experiencia moral cotidiana y, así, surge el concepto de *lucha por el reconocimiento*.[31] Si la forma de reac-

tualizar la teoría crítica es ubicar nuevamente un elemento que de encarnamiento —permitiendo unir juicios teórico-morales con moralidad cotidiana— y, a la vez, ser un punto de referencia para una crítica inmanente, encuentra en el «reconocimiento» un buen candidato.

7. El giro hacia una teoría del reconocimiento. La inspiración de Bloch

Volcado a un análisis fenomenológico de la experiencia moral cotidiana —concretamente, de las heridas morales—, Honneth encuentra en Ernst Bloch[32] una intuición importante. La conexión que este sugirió entre *integridad* y *defensa ante el menosprecio*, inspira a Honneth una teoría del reconocimiento intersubjetivo.

Dos premisas básicas son las que Honneth toma de Bloch. En primer lugar, una premisa que corresponde a la filosofía moral: la idea de que lo que llamamos «dignidad humana» a nivel de la teoría se establece indirectamente, determinando qué toma la forma de humillación, degradación o injuria personal. En el lenguaje cotidiano, aquellos que sufren y son víctimas de maltrato moral, se describen a sí mismos usando términos negativos como «insulto» o «humillación», que expresan una negación de reconocimiento. Estos conceptos se refieren a conductas que no son injustas sólo porque restringen al sujeto en su libertad de acción o le hacen daño, sino porque dañan a estas personas en su autocomprensión positiva, entendimiento que es adquirido por medios intersubjetivos. El lenguaje cotidiano contiene entonces, una intuición moral básica para una teoría de la intersubjetividad: que debemos nuestra integridad al reconocimiento y la aprobación de otras personas, y que dicho reconocimiento incide en la relación práctica que establecemos con nosotros mismos.

En «Integrität und Mißachtung»[33] [Integridad y desprecio] (1990), artículo en que Honneth refiere a este aporte de Bloch, por primera vez se presenta explícitamente el concepto de *reconocimiento*, tal como será desarrollado luego en su teoría. De esta primera premisa negativa de Bloch, Honneth deduce la hipótesis contraria: la constitución de nuestra integridad depende de la experiencia de recibir aprobación y respeto de otros:

> ...si un concepto de la dignidad del hombre, de su completa integridad, se logra sólo aproximativamente en el camino de una determinación de los modos de la ofensa personal y el desprecio, entonces eso significa, a la inversa, que la integridad de la persona humana depende constitutivamente de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo.[34]

Sin saberlo, Bloch se ha servido de una teoría normativa del reconocimiento intersubjetivo, aunque ha quedado implícita y no desarrollada. Honneth transformará su enfoque negativo en una teoría positiva del reconocimiento. Haciendo base en aquel, Honneth presenta en este artículo, también por primera vez, la distinción sistemática entre tres formas de menosprecio personal, a las que corresponden, como contrapartida, tres formas de reconocimiento intersubjetivo de las que depende nuestra integridad, distinción que desarrollará ampliamente en *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* [La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales] (1992),[35] y que explicaré en el siguiente capítulo.

La segunda premisa de Bloch corresponde a una de sociología moral: consiste en que estas experiencias de insulto y menosprecio representan un impulso moral en el proceso de desarrollo social, una fuerza movilizadora de la historia que persigue el objetivo normativo de asegurar la dignidad humana. Bloch había prestado atención a las fuentes de la motivación moral para el cambio social. La mera experiencia de dependencia política, represión social o de privación económica, no constituye una fuerza directriz del movimiento revolucionario en la historia,[36] si no se le suman *sentimientos* de dignidad herida o de que ciertos reclamos de integridad personal han sido desconsiderados. La moralidad no puede pretender que el apoyo práctico dentro de la realidad social le venga de fuentes de motivación positiva, como el altruismo y el respeto, sino de la experiencia del menosprecio social.

Honneth encuentra, en la teoría pragmatista de las emociones de Dewey, una teoría de la motivación moral que puede explicar cómo ocurre esta conexión entre sentimiento y reclamo. Según Dewey, los sentimientos son reacciones afectivas que surgen ante el éxito o el fracaso de nuestras intenciones prácticas. Las emociones negativas son una reacción afectiva que surge cuando la persona repara en sus propias expectativas y encuentra que las consecuencias planeadas por su acción no se cumplen.[37] Las reacciones emocionales de corte moral surgen ante una violación de las expectativas normativas que contienen las acciones humanas —cuando se violan normas que se suponen váli-

das—, a diferencia de aquellas expectativas de éxito instrumental de una acción. La fortaleza de una teoría de la moralidad construida desde el reconocimiento es que los sujetos son incapaces de reaccionar con neutralidad a la injuria, el abuso físico, la exclusión o la degradación, y estas reacciones emocionales negativas contienen, según Honneth, la posibilidad de que los sujetos afectados puedan adquirir un *entendimiento cognitivo* de la injusticia que han sufrido.

Como vimos, las protestas sociales de los más desfavorecidos, presentan demandas que son previas a cualquier influencia académica. No están motivadas por principios morales formulados positivamente, sino por la experiencia de sentir violadas ciertas nociones intuitivas de justicia.

> El núcleo normativo de estas nociones está compuesto por expectativas de respeto de la propia identidad, honor o integridad. Si generalizamos estos resultados más allá de sus contextos concretos, llegamos a la conclusión de que el presupuesto normativo de toda acción comunicativa se verá en la adquisición de reconocimiento social: los sujetos se encuentran entre sí dentro de una expectativa recíproca de ser reconocidos como personas morales y por sus logros sociales.[38]

Esta tesis le hace concluir a Honneth que lo que es percibido como injusto en la vida social cotidiana es cuando, contrariamente a sus expectativas, las personas son negadas en el reconocimiento que sienten que merecen. Como el reconocimiento social, a su vez, es condición del desarrollo de la identidad, la negación o falla del mismo está necesariamente acompañada por una pérdida en la personalidad. Esta pérdida o quiebre en el interior de la personalidad se expresa en ciertas emociones negativas. Los afectados experimentan sentimientos de «menosprecio social» *—social disrespect—* como son la vergüenza, el enojo o la indignación. La vivencia de estos sentimientos que acompañan formas estructurales de menosprecio es una experiencia moral básica de la comunicación social cotidiana, y el hecho preteórico que Honneth está buscando.

En síntesis, Honneth vislumbra que lo que hay en la experiencia moral cotidiana es un reclamo de reconocimiento que, posteriormente, lo llevará a explorar la estructura y dinámica de las relaciones de reconocimiento mutuo. Los supuestos normativos de la acción comunicativa no se pueden ya buscar en las condiciones lingüísticas para alcanzar un entendimiento libre de dominación, sino en las formas de comunicación social en que los individuos crecen, se socializan y construyen su identidad. En nuestras relaciones comunicativas, se encuentran presentes expectativas normativas de reconocimiento social. La experiencia moral no se da por una restricción a reglas intuitivas de lenguaje, sino como violación a reclamos de identidad adquiridos en la socialización. Honneth intenta corregir la forma en que la teoría moral contemporánea ha tratado la cuestión de la motivación moral. Con acierto señala que, más que en una teoría del lenguaje, la moralidad necesita ser anclada más directamente en los reclamos intersubjetivos de sujetos corpóres, encarnados. Distanciándose de la ética del discurso, concluye que sólo un paradigma comunicativo concebido en términos de una teoría del reconocimiento —y no en términos de una teoría del lenguaje— puede reactivar el programa de Horkheimer.[39]

Honneth encuentra que los enfoques teóricos del joven Hegel y de G. H. Mead, convierten estas intuiciones de Bloch[40] en la base de una teoría sistemática del reconocimiento. Por ello, los asume como fuentes teóricas fundamentales en la construcción positiva de su enfoque y dedica la primera parte de su tesis de habilitación que titula *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* [*La Lucha por el reconocimiento*] (1992) a presentar sus aportes.

8. La herencia del joven Hegel

Aunque algunos encuentran ya en la doctrina de Aristóteles las raíces históricas de la idea de reconocimiento intersubjetivo,[41] es en la filosofía de Hegel donde esta noción cobró sistematicidad. Es común referir al famoso capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*, como fuente para una teoría hegeliana del reconocimiento, vinculada allí a la conocida dialéctica de la independencia y sujeción de la autoconciencia.[42] Sin embargo, Honneth sostiene que es en los escritos anteriores —los del período de Jena— concretamente en *El Sistema de la eticidad* de 1802-1803, que Hegel presenta el modelo de una *lucha por el reconocimiento*, mientras que en la *Fenomenología* habría abandonado este modelo intersubjetivista por una filosofía del Espíritu.[43] Honneth tomará estas intuiciones del joven Hegel, junto con la reformulación empírica que la psicología social de George Herbert Mead hizo de las especulaciones hegelianas, como bases teóricas fundamentales para la construcción de su modelo.

Según Honneth, la categoría del reconocimiento surgió en el contexto del cuestionamiento que ya el joven Hegel realizaba al atomismo de la tradición del derecho natural, tanto en la versión empirista de Fichte como en la formal kantiana.[44] Toda teoría filosófica de la sociedad debía partir, no de sujetos aislados, sino de los lazos éticos en que estos se mueven. Como sabemos, Hegel buscaba la construcción de una organización social cuya conexión ética se diera en el reconocimiento solidario de la libertad individual de todos los ciudadanos.[45] El pensamiento filosófico-político del período de Jena se centra en esta cuestión y Hegel entendió el reconocimiento como el concepto mediador entre la moderna noción de libertad —y su ideal de autonomía— y la concepción de la eticidad heredada de los antiguos. La polis griega representaba, para Hegel, el modelo político institucional, en el cual los ciudadanos podían reconocer en la vida pública una expresión intersubjetiva de su particularidad.

En *Sistema de la eticidad*, Hegel explica que la transición desde la «eticidad natural» a una forma de organización social concebida de esta forma —como totalidad ética—, se da a partir de una paulatina ampliación de las relaciones de interacción social. Este desarrollo es un proceso de repetidas negaciones por las que sucesivamente, las relaciones éticas de la sociedad pueden ser liberadas de unilateralidades y particularidades, conduciendo a la unidad de lo general y lo particular.[46] En el paso de la eticidad natural a la absoluta, Hegel distingue tres formas de reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad. Los estadios de reconocimiento recíproco se miden según qué dimensiones de la identidad personal involucran. El primer estadio de la eticidad natural —que es un primer estadio de interacción social— lo constituye la *familia*, en ella los sujetos se reconocen recíprocamente como seres que aman, necesitados de emoción afectiva. La parte del sujeto que se encuentra reconocida por el otro es el «sentimiento práctico» o dependencia del otro singular en cuanto a los bienes necesarios para la vida. El segundo estadio son las relaciones de intercambio de propiedades contractualmente reguladas, propias de la *sociedad civil*. La nueva relación social surge de una generalización jurídica. A partir de ahora, los sujetos se reconocen portadores de pretensiones legítimas, se constituyen en propietarios. Se refieren unos a otros como personas que poseen el derecho formal de responder si o no a las transacciones que se les ofrezcan. Aquí cada individuo encuentra el reconocimiento

de su libertad negativa. A esta también la incluye como una forma natural de eticidad. El movimiento de reconocimiento supera los límites particularizantes del primer estadio —lazos del sentimiento familiar—, pero la generalización social se logra solo con el vaciado y formalización de la parte del sujeto que consigue una confirmación intersubjetiva. Sólo la eticidad absoluta estará purgada del principio de singularidad. El tercer estadio supone una forma reflexiva de relaciones recíprocas entre los sujetos que implica el concepto de *intuición recíproca*: cada individuo se intuye a sí mismo en cada uno. Este modelo de reconocimiento incluye lo afectivo, por lo que surge la categoría de solidaridad. Los individuos que están aislados unos de otros por las relaciones jurídicas, se vuelven a encontrar en el marco de una comunidad ética que es el *Estado*.

Hegel presenta así una teoría de *estadios* de reconocimiento social en el proceso de formación de la eticidad —amor, derecho y solidaridad—, «una secuencia de tres relaciones de reconocimiento en cuyo espacio los sujetos se confirman como personas individualizadas y autónomas de un modo cada vez más elevado».[47] En cada estadio del proceso de formación de su identidad, los sujetos se enfrentan a un conflicto intersubjetivo «cuyo resultado es el reconocimiento de sus pretensiones de autonomía no confirmadas hasta el momento».[48] El movimiento del reconocimiento consiste en que un sujeto deviene tal siempre que se sabe reconocido por otro, y por tanto reconciliado con este, y al mismo tiempo llega a conocer su irremplazable identidad, y con ello se contrapone al otro. Hegel encuentra que, en una relación ética dada, los sujetos experimentan algo más acerca de su identidad particular —una nueva dimensión de sí mismos que no se encuentra reconocida— que los pone en conflicto con el plano de eticidad alcanzado, y deben abandonarlo para conseguir un reconocimiento más exigente de su individualidad. Así, la lucha social puede ser explicada, también como una «lucha por el reconocimiento», que asegura nuevas formas de conciencia.

La intuición hegeliana fundamental de aquel temprano período es que la lucha de los sujetos por el reconocimiento recíproco de su identidad es una tensión moral que se aloja en la vida social. Esta noción surge en Hegel por la recepción de la filosofía práctica de Fichte,[49] y permite darle un nuevo significado al concepto hobbesiano de *lucha social*. En contraposición a la teoría política de la antigüedad, la filosofía social de la

modernidad, a través de Machiavelo y Hobbes, concibió la vida social como una relación de lucha por la autoconservación, lo que sirvió como base para una fundamentación contractualista del Estado. Hegel tomó este modelo de lucha social, pero le da un giro, influido por la filosofía de la unificación de Holderin —que cuestiona el individualismo moral de Kant— y la filosofía política de Platón y Aristóteles, que da significación a la intersubjetividad: el conflicto entre los hombres se da por motivos morales, no sólo de autoconservación.

Honneth toma de Hegel el rechazo a una visión puramente estratégico-instrumental de la realidad socio-política, y esto le permite reintegrar la dimensión moral en la noción de *conflicto social*. A diferencia de Hobbes y la teoría política moderna, para Honneth, el conflicto social no puede explicarse sólo como resultado de una lucha entre intereses materiales en oposición. También debe fundarse en sentimientos morales de injusticia que surgen ante las experiencias de menosprecio, es decir, de privación de reconocimiento de la propia función social o la ruptura de ese «contrato social implícito» que estaba en la base del orden social, de la eticidad, hasta entonces vigente.

El modelo de Hegel permite a Honneth comprender la lógica de las demandas sociales: las experiencias de injusticia están basadas en una experiencia de falta de reconocimiento, y el logro de este siempre implica un proceso conflictivo.

Como síntesis, el aporte hegeliano al modelo de Honneth se centra en tres tesis especulativas:[50] a) la formación del yo práctico presupone el reconocimiento recíproco entre sujetos, lo que lo habilita a entender la autonomía de forma dialógica y no monológica —necesidad del otro en el concepto de autonomía—; b) la existencia de distintas formas de «reconocimiento», que pueden ser diferenciadas según el grado de autonomía que posibilita al sujeto, por lo que el desarrollo del yo está asociado a una secuencia determinada de formas de reconocimiento recíproco; por último, c) la lógica de un proceso de formación de la eticidad que se mediatiza a través de una lucha moral. La carencia en alguna de las formas de reconocimiento, coloca a los sujetos en la experiencia de un menosprecio tal, que se ven forzados a una lucha por el reconocimiento. Honneth pretende tomar esto como punto de partida para una teoría normativa de la sociedad y encuentra en Hegel una concepción de la moralidad que no sólo se conecta con los sentimientos morales intuitivos de los sujetos, sino que además indica el mecanismo a través del

cual estos sentimientos pueden volverse una fuente motivacional de los conflictos sociales.

9. El aporte de G. H. Mead

Tomar la lucha por el reconocimiento como el punto de referencia preteórico para una teoría social crítica, implicó para Honneth buscar una noción de sujeto que fuese capaz de explicar cómo el reclamo de reconocimiento de la identidad propia es asegurado en los sujetos históricos concretos. Necesitaba mostrar, a partir de una teoría de la socialización, que los sujetos construyen efectivamente una autorrelación e identidad personal si están en posición de experimentar las diferentes formas de reconocimiento intersubjetivo. Honneth encuentra en la psicología social de George Herbert Mead un interesante mapa de la relación genética entre individuación personal y reconocimiento intersubjetivo. Según aquel, Mead reconstruyó empíricamente las intuiciones intersubjetivistas del joven Hegel, liberándolas de sus supuestos metafísicos racionalidealistas.[51] Mead mostró que la relación intersubjetiva es un dato empírico del mundo social: los sujetos solo pueden acceder a una autorrelación práctica, si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción.

En *Mind, Self and Society* (1934), Mead establece que el yo «es esencialmente una estructura social, y surge en la experiencia social»,[52] concretamente en el proceso social de la comunicación. El yo tiene la característica particular —que lo distingue de otros objetos y del cuerpo— de ser un objeto para sí mismo y esta reflexividad se logra en las interacciones sociales en las que se ve implicado, concretamente en la comunicación significativa. El comportamiento social exitoso lleva a un dominio en el que la conciencia de las propias actitudes ayuda en el control del comportamiento de los demás. La conciencia de sí emerge de un saber sobre la significación de nuestras acciones, lo que es posible porque somos capaces de experimentar la misma reacción que nuestras palabras, gestos o comportamiento han generado en el otro.[53] Por ejemplo, percatarnos de la crueldad de una expresión. Según Mead, la «autoconciencia» se adquiere en la medida que un sujeto aprende a percibir su propio actuar a partir de la perspectiva simbólicamente representativa de una segunda persona. Es el poder verse a sí

mismo desde el punto de vista de los otros, a través de la toma de conciencia de las actitudes que estamos despertando en los demás. Tal como lo reconstruye Honneth,

> gracias a la capacidad de despertar en sí las significaciones que el propio actuar tiene para los otros, se le abre al sujeto la posibilidad de considerarse como un objeto social de las acciones de los otros en la interacción. Cuando en la percepción de mis propios gestos sonoros reacciono como el otro, me coloco en una perspectiva excéntrica, a partir de la cual puedo lograr una imagen de mí, y con ello llegar a la conciencia de mi identidad.[54]

Así puede brotar un «yo» al que pueden referirse las experiencias que llamamos «subjetivas». La comunicación significativa crea un mundo de significados simbólicos compartidos en que las acciones sociales se vuelven posibles. La acción social específicamente humana, está fundada en este tipo de comunicación.

Como en un juego, el vivir en sociedad implica internalizar los roles de todos los otros participantes y comprender las reglas que condicionan esos variados roles. Esto es, representarnos simultáneamente las expectativas de comportamiento de todos los compañeros de interacción, para poder percibir nuestro propio papel en el juego. Esta configuración de las actitudes de todos los participantes de cierto grupo social conforman lo que Mead llamó «el otro generalizado».[55] Es en referencia a este que el individuo define su propia conducta, en vistas a un fin común. A través de las interacciones simbólicas de la socialización —y especialmente a través del aprendizaje de una lengua[56] y de las formas básicas del juego infantil— aprendemos a hablar, gesticular y jugar de la forma «adecuada» y así asumimos, las actitudes, roles y reglas aceptados socialmente. El yo surge de una configuración de relaciones sociales específicas entre individuos involucrados en determinados proyectos sociales y, por tanto, es reflejo de las relaciones sociales específicas que están fundadas en el modo específico de actividad de dicho grupo. El proceso de socialización implica una internalización de las normas que resultan de la generalización de las expectativas de comportamiento de todos los miembros de la sociedad. Esas normas le dicen qué expectativas puede tener de los demás y qué deberes tiene que cumplir para con ellos. Esta relación intersubjetiva de la que habla Mead no es otra, según Honneth, que una relación de reconocimiento recíproco. El desarrollo de la personalidad consistirá en

que el sujeto aprenda a concebirse desde esta perspectiva normativa del otro, bajo una paulatina expansión del círculo de interacción, que también va ampliando su autoimagen práctica. En el momento en que el niño toma la actitud de los otros y permite que esa actitud determine lo que va a hacer en referencia a un fin común —permite que las actitudes de los otros controlen su comportamiento—, se vuelve un miembro orgánico de la sociedad.

Ahora bien, aunque el «otro generalizado» internalizado —el «me»— es un gran instrumento por el cual la comunidad dirige la conducta de sus miembros y sostiene la cohesión del grupo, esto no implica que el yo carezca de autonomía. El yo también contiene un potencial creador —denominado el «I»—, que puede responder a la actitud del otro generalizado, influir en la comunidad y transformarla por sus reacciones. Estos dos polos del yo,[57] permiten que el sujeto encuentre en sí mismo exigencias inconciliables con las normas intersubjetivamente reconocidas de su entorno social, y que se dé un conflicto que puede explicar el desarrollo moral de los individuos y las sociedades. La defensa de estas pretensiones del propio yo frente al entorno social, orienta el proceso histórico hacia un incremento de la autonomía personal, en nuevas formas de reconocimiento.[58] Esta idea da una base psicosocial a la idea hegeliana de una «lucha por el reconocimiento», como proceso de liberación histórica de la individualidad.

Siguiendo a Hegel, Mead concibe que la identidad del sujeto sólo se puede constituir en términos de reconocimiento, ya que se convierte en sujeto en tanto que es capaz de autocomprenderse a través de relaciones de reconocimiento recíproco con otros, y en particular, con otros que tienen un rol significativo para él. El reconocimiento se vuelve un rasgo constitutivo del sujeto, un elemento posibilitante de su condición. Los individuos son concebidos como productos de la interacción social y no sólo como precondiciones de esta interacción. Como Hegel, Mead sostuvo una génesis social de la identidad del yo, cuestionando así las visiones atomistas del sujeto, y tomó la *lucha por el reconocimiento* como el punto de referencia para explicar el desarrollo moral de la sociedad.

En *La lucha por el reconocimiento*, Honneth reconoce que, en Hegel, parece más claro que en Mead que el reconocimiento se refiere a una relación práctica por la que se conquista un entendimiento *normativo* de sí mismo, pero prima la interpretación de que Mead analizó la formación de la identidad y desarrollo práctico-moral del sujeto.[59]

Hasta aquí, entonces, los cimientos teóricos en que Honneth asentará su modelo. Habiendo diagnosticado la necesidad de una renovación conceptual de la Teoría Crítica, en el sentido de una nueva esfera preteórica que pueda dar mayor encarnamiento a su punto de vista normativo, Honneth encuentra este candidato en la experiencia moral básica de una *lucha por el reconocimiento*.

En el siguiente capítulo, abordaremos el núcleo de su propuesta teórica. Los sujetos serán concebidos como agentes morales que poseen expectativas normativas con respecto al reconocimiento de su integridad en los arreglos sociales. El proceso histórico de su individuación se va dando por una simultánea expansión de las relaciones de reconocimiento recíproco en las que participan, al tiempo que las experiencias de menosprecio producen sentimientos que motivan afectivamente el reclamo por el reconocimiento denegado. Las luchas de los grupos sociales por alcanzar formas cada vez más amplias de reconocimiento provocan los cambios normativamente orientados y en definitiva, permiten explicar el desarrollo moral de la sociedad.

Notas Capítulo 1

1- Para una reconstrucción del legado del marxismo: Honneth, A., «Domination and moral struggle: the philosophical heritage of marxism reviewed», en *The fragmented world of the social*, 1995. Traducción inglesa de «Zur Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus» en Hans-Leo Krämer/Claus Leggewie (ed.), *Wege ins Reich der Freiheit. Andre Gorz zum 65.* Geburtstag, Rotbuch, Berlin, 1989, pp. 86-106. Honneth habla allí de teorías «redentoras» del marxismo, entre las que cabría ubicar la suya, como aquellas que rescatan lo que del marxismo puede aún ser rescatado: la dimensión normativa, sin la cual no puede hacerse crítica del capitalismo.

2- Cf. Honneth, A. «The social dynamics of disrespect. On the location of Critical Theory Today» en Constellations, vol.1, issue 2, 1994, p. 63. Trad.al ingles de «Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie», *Leviathan*, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, año 22, vol. 1, 1994, pp. 78-93. Corresponde a la lectura inaugural de Honneth en el Instituto Otto Suhr de la Universidad Libre de Berlín, noviembre, 1993.

3- Cf. Horkheimer, M. «Teoría tradicional y teoría crítica» en *Teoría Crítica*, Amorrortu, p. 223-272.

4- Dicho análisis histórico se puede encontrar fundamentalmente en los artículos: «Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie», en Bonß/Honneth (ed.) *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M, 1982, 87-126. Trad. al inglés: «From Adorno to Habermas: on the transformation of Critical Social Theory», en *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 92-120. y en «Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition» en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* 41, 1, 1989. Trad. al inglés: «Critical Theory», en *The fragmented world of the social,* State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 61-91.

5- Cf. Honneth, A. *The fragmented world of the social.* Introducción del autor.

6- Cf. Honneth. A., «Critical Theory», p. 64.

7- Cf. Cortina, A. *Crítica y utopía: La escuela de Francfort*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994, p. 39. Las tres generaciones de la Teoría crítica se distanciarán del marxismo ortodoxo, tomando el Marx joven de los *Manuscritos*, de corte más hegeliano que el de *El Capital*.

8- Cf. Honneth, A., Op. Cit., p. 62. Conceptos interesantes —por ejemplo, el *antifuncionalismo*—, se encuentran, sin embargo, en autores perisféricos de la Escuela, a los que, según Honneth, no se valoró suficientemente.

9- El concepto de racionalidad instrumental se debe a una reorientación del concepto de reificación de Lukács. Cf. Honneth, A., Op. Cit. p. 74.

10- Cf. Honneth, A. Op.cit., p. 75.

11- Honneth hará una reconstrucción de la teoría crítica muy pegado al programa de Horkheimer. De ahí, la insistencia en que, si la teoría crítica no encuentra un lugar en la praxis donde anclarse, no es viable, porque no puede distinguirse de otras críticas, valorando fundamentalmente que la teoría no se quede sin sustento empírico.

12- Honneth, A., *The fragmented world*, introducción del autor, p. XII-XIII. Mi traducción.

13- Ibíd., p. XIII. Mi traducción.

14- Cf. Honneth, A., «Critical Theory», p. 86.

15- Ibíd., p. 86. Mi traducción.

16- La praxis, para Habermas, es la interacción comunicativa de sujetos socializados, orientada normativamente. Habermas traduce el indiferenciado concepto de reificación instrumental de Adorno que subsumía todo tipo de acción, en el concepto de *autonomía* establecida bajo formas de acción que persiguen el control técnico.

17- Cf. Honneth. A., «From Adorno to Habermas», p. 115-116.

18- Ibíd., p. 120. Mi traducción.

19- Cf. Honneth, A. «From Adorno to Habermas», p. 117.

20- Cf. Honneth, A. «Critical Theory», p. 64. En Horkheimer y en el marxismo tradicional, la práctica diaria en que los sujetos socializados generan y desarrollan creativamente las orientaciones a la acción de una forma comunicativa, forman sus convicciones morales y sus orientaciones normativas, no era considerada.

21- Honneth, A. *The fragmented world*, Introducción del autor, p. XIII. Mi traducción.

22- En 1982 y 1983, Honneth fue becario de investigación con Habermas, en el Instituto Max Planck de Stanberg. En 1983, Honneth leerá su tesis doctoral, dirigida por Jaeggi.

23- Honneth, A. «The social dynamics of disrespect», p. 69. Mi traducción.

24- Ibíd., p. 70. Mi traducción.

25- Su tesis doctoral —cuyo tema es Foucault y la Teoría Crítica— fue publicada como parte de la obra *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985. Trad.al inglés: *The critique of power, Reflective stages in a critical social theory*, The MIT Press, Massachusetts-Cambridge, 1997. Allí intentó integrar en el marco de la teoría de la acción comunicativa, los logros teórico-sociales de los trabajos históricos de Foucault. En el prólogo a *La lucha por el reconocimiento*, reconoce este momento de su trayectoria, como el que lo orientó hacia el concepto de lucha social, éticamente motivada, que luego profundiza con el modelo de Hegel. Hasta este momento, Honneth ha trabajado en dos asuntos: resolver los déficits de la teoría crítica y hacer una reconstrucción del materialismo histórico. En su tesis, Honneth denuncia, como Habermas, que la Teoría Crítica de la primera generación no pudo captar los procesos de integración y orientación social y el conflicto cotidiano, porque la lógica de dominio se reproducía independientemente de los sujetos. Aunque Foucault incluye el dinamismo y los conflictos sociales bajo su teoría del poder, ésta también excluye a los sujetos. La crítica a Habermas aparece en esta obra en los últimos capítulos, que Honneth agrega para su disertación de habilitación.

26- Honneth, A., «Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale», en *Leviathan*, año 9, n.º 3-4/1981, pp. 556-570. Trad. al inglés: «Moral consciousness and class domination», *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 205-219. Dicho artículo es clave en su trayectoria, por lo que Honneth lo ha incluido en sus compilaciones.

27- Honneth, A., «Moral consciousness and class domination», p. 82. Mi traducción.

28- Cf. Ibíd., p. 84.

29- Cf. Ibíd., p. 90.

30- En este último sentido, y refiriéndose a la fisura de Habermas: «Una salida de este dilema sólo se puede encontrar si se sigue el paradigma comunicativo de Habermas más en la dirección de sus presupuestos intersubjetivistas, incluso sociológicos», en Honneth, A., «The social dynamics of disrespect», p. 70-71. Mi traducción. Allí plantea que para justificar su teoría cabalmente, tiene de reemplazar la pragmática universal con una concepción antropológica que pueda explicar los supuestos normativos de la interacción social. Cabría problematizar si la teoría del reconocimiento de Honneth tiene el status como para plantearse como una alternativa a la teoría de la acción comunicativa o podría presentarse tan sólo como un complemento.

31- En un primer momento, el concepto aparece vinculado a los reclamos de las clases oprimidas con respecto a la organización del trabajo, pero rápidamente sale de los límites de una teoría de clases para cobrar un sentido más global. Cf. Honneth, A. «Moral consciousness and class domination».

32- Bloch formó parte de la Teoría Crítica, aunque no del núcleo duro. En *Derecho natural y dignidad humana*, Bloch distingue entre *utopías* —cuyo objetivo es la felicidad— y *las teorías del derecho natural* —dirigidas a la protección de la dignidad humana, o sea, a la eliminación de la humillación—.

33- Honneth, Axel, «Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung», en *Merkur*, n.º 501, 1990, pp. 1043 y ss. Trad. al castellano de Velazco Arroyo: «Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento», *Isegoría*, Revista de Filosofía Moral y Política, n.º 5, 1992, pp. 78-93.

34- Honneth. A., «Integridad y desprecio», p. 79.

35- Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992; Trad. al castellano de Manuel Ballestero: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997. En esta obra, la tipología aparece en un orden opuesto al del artículo de 1990, ya que las formas de menosprecio aparecen después de la presentación de las formas de reconocimiento. En el artículo, que es previo al libro, Honneth parece seguir la argumentación indirecta o negativa de Bloch.

36- En el marxismo, como hay una antropología utilitaria que atribuye un interés unificado a la clase social, no hay herramientas conceptuales para pensar las causas de la sensación de injusticia social. En la tradición de la teoría crítica, con la excepción de Habermas, siempre hubo una tendencia antinormativista: no se dotaba a los sujetos de expectativas normativas con respecto a la sociedad. Cf. Fraser y Honneth *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, 2006, p. 102-103. Trad.cast.de: *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange,* Verso, London-N. Y., 2003.

37- Cf. Honneth, A. «Integridad y desprecio», p. 89. También Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 165-166.

38- Honneth, A., «The social dynamic of disrespect», p. 71. Mi traducción.

39- Cf. Honneth, A., Op.cit., p. 72. Aquí puede verse ya madurada la toma de distancia de la Ética del discurso y una búsqueda de mayor encarnamiento de la teoría moral.

40- Aunque son el centro moral de su argumentación para una apropiación marxista de la tradición iusnaturalista, Bloch no dilucidó filosóficamente estas premisas.

41- El hombre es un animal político, o sea, un animal cuyo potencial propio solo puede ser actualizado a través de la participación activa en la vida de la polis, argumento propio del comunitarismo contemporáneo.

42- La autoconciencia no puede reflejarse adecuadamente en un objeto, porque este es incapaz de «negarse» lo que es externo, del modo en que el sujeto puede «negarlo». Otro sí mismo, otro yo, es el único espejo adecuado de mi yo autoconsciente. Por esto, Hegel concluye la necesidad del reconocimiento: todo ser autoconsciente, exige reconocimiento. Esta exigencia se genera a partir de la «apetencia» de la autoconciencia, es decir, del impulso a salir de sí misma y aprehender otros objetos por medio del conocimiento. Si conocer es anular el objeto, la autoconciencia estaría buscando aniquilarse a sí misma, por lo que necesita otra autoconciencia ante la cual verse como objeto. Es a través de la forma en que otra autoconciencia la ve, que una autoconciencia adquiere el conocimiento de sí misma. Cf. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1971, IV, p. 113.

43- Cf. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento,* p. 14. Según Honneth, el programa originario de Jena no se vio reflejado en la obra posterior de Hegel. En la *Fenomenología* aparecen cada vez más los presupuestos del sistema posterior: la realidad social ya no se explica por un proceso intersubjetivo de formación de conflicto, sino como resultado de la autogradación dialéctica del espíritu. Sin embargo, también en la *Filosofía del Derecho*, Hegel emprende una diferenciación entre familia, sociedad civil y Estado que vuelve a reflejar aquellas intuiciones juveniles. Recientemente, Honneth ha emprendido una relectura de esta obra, que habilita a interpretar el sistema maduro de Hegel en el sentido de una filosofía práctica.

44- En ambos autores, los sujetos se conciben aislados unos de otros, y la unidad ética es algo que se impone desde fuera, pero no es una verdadera unidad ética.

45- Cf. Honneth, A., Op.cit., p. 24. En esta comunidad ideal, que es una unidad vida se realiza la integración de la libertad individual y general, la vida pública no es delimitación recíproca de la libertad privada, sino cumplimiento de la libertad de todos los singulares.

46- Cf. Hegel, G.W.F., *El sistema de la eticidad*, Quadrata, Buenos Aires, 2006, III, pp. 83-86.

47- Honneth, A., Op.cit., p. 88.

48- Ibíd.

49- En *Fundamentos del derecho natural* (1796-1797), Fichte concibe el reconocimiento como una interacción entre individuos que está en la base de sus relaciones jurídicas. En la recíproca disposición a un obrar libre y en la delimitación de la propia esfera de acción a favor del otro, se conforma una conciencia común que se objetiva en las relaciones jurídicas. Fichte fue el primero en formular explícitamente una condición intersubjetiva de la autonomía, abriendo el camino que luego recorrerán Hegel, Mead y Habermas. Hegel tomó la idea de reconocimiento de Fichte y supuso que las relaciones éticas de la sociedad, son formas de reconocimiento intersubjetivo, pero fue más allá de Fichte al plantear que el proceso es conflictivo (la idea de lucha la toma de Hobbes).

50- Cf. Honneth. A., Op.cit., p. 87.

51- Cf. Ibíd., p. 7.

52- Mead, G. H. *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago, 1972, p. 140. Mi traducción. La teoría de Mead sobre la emergencia del yo como un proceso social de la comunicación significativa ha sido la base fundacional de las perspectivas sociológicas y psicológicas centradas en la interacción simbólica entre los seres humanos.

53- Mead parte del análisis epistemológico sobre el objeto de la psicología —lo psíquico— y de qué forma se puede acceder a él. Desde un punto de vista funcionalista, Mead, define lo psíquico como «la experiencia que un sujeto realiza consigo mismo cuando por un problema práctico que se le plantea, se ve obstaculizado en la acostumbrada realización de su actividad». Cf. Honneth, A., Op. cit., p. 91. Un individuo toma conciencia de su subjetividad cuando debe hacer una reelaboración creativa de sus interpretaciones de situación, bajo la presión de un problema práctico que debe resolver. El comportamiento de la interacción humana es un punto de partida apropiado para acceder al mundo psíquico, porque, cuando surgen problemas, los sujetos devienen conscientes de su propia subjetividad.

54- Honneth, Op. cit., p. 94.

55- Cf. Mead, G. H., Op.cit., p. 154.

56- En el mundo humano, además de conversación de gestos, se da comunicación a través de símbolos significativos. Este supone la comprensión de los individuos del significado de sus gestos. Los sujetos pueden anticipar las respuestas de los otros, y entonces, pueden intencionalmente hacer gestos que traerán las respuestas apropiadas en otros. En la conversación de gestos no hay posibilidad de este control racional del acto comunicacional. La conciencia del significado es lo que permite al individuo responder a sus propios gestos como los otros responden.

57- Mead distingue entre el «me» —el yo social— y el «I» —que es la respuesta al mí—. Mientras el «I» es la respuesta del organismo a las actitudes de los otros, el «me» es el conjunto organizado de actitudes de otros que uno mismo asume. Cf. Mead, Op.cit., p. 175. El «me» es la imagen cognitiva que el sujeto retiene de sí mismo, cuando aprende a percibirse desde la perspectiva de una segunda persona, es la internalización de los roles que derivan de los procesos simbólicos de la interacción lingüística y las dos formas de juego, mientras el «I» es la respuesta creativa a las estructuras simbólicas del «me». Hay una relación dialéctica entre sujeto y sociedad y esta relación se da a nivel intra-psíquico en términos de la polaridad «me» y «I». Tanto la comunidad como la autonomía individual son necesarias para la identidad. El «me» es una estructura simbólica necesaria que permite que la acción del «I» sea posible, y sin ambas estructuras constituyentes de la personalidad, la vida del yo sería imposible.

58- Honneth, A., Op. cit., p. 103.

59- Sin embargo, en un artículo reciente, «Grounding recognition: a rejoinder to critical questions», *Inquiry*, vol. 45, n.° 4, 2002, pp. 499-519, Honneth ha revisado su punto de vista, cuestionando que Mead ofrezca una teoría del reconocimiento, encontrando su planteo más bien cognitivo, como una perspectiva epistémica de la autorreferencia. El «reconocimiento» se limitaría a ser el acto de tomar una perspectiva recíproca, sin referencia a qué actitud del otro se necesita para una positiva relación consigo mismo (o sea, sin carácter normativo). Según Honneth, su naturalismo es tan

fuerte, que no puede analizar el reconocimiento en el *espacio de las razones morales*, por lo que su enfoque es menos adecuado que lo que pensó inicialmente para caracterizar un tipo especial de actitud o acción. Allí plantea la necesidad de sustituir el «I» de Mead, por otra idea de la naturaleza humana, por una «antropología de la trascendencia». Mead no explicó satisfactoriamente por qué el reclamo de reconocimiento es una motivación, un impulso continuo y duradero en el sujeto. Para ello, Honneth recurrirá a una concepción psicoanalítica de la identidad humana que pueda explicar la creatividad moral de los individuos, la capacidad de trascender lo dado.

CAPÍTULO 2.
El corazón de la propuesta. Niveles de reconocimiento intersubjetivo

Hasta aquí hemos abordado la conexión de Honneth con la Teoría Crítica, y su interés por una renovación conceptual de la misma. A partir del análisis de sus antecedentes teóricos, seguramente ya podemos vislumbrar los carriles por los que correrá su teoría del reconocimiento. De aquí en adelante, dedicaremos los esfuerzos a dar cuenta de ella, mostrando su relevancia y conexión con otras tradiciones y discusiones filosóficas. En este capítulo, buscaremos dejar al descubierto el aporte significativo que Honneth ha hecho en referencia a la filosofía moral, y que funciona de base para comprender su posicionamiento en el terreno de la filosofía política y social.

Guiado por el proyecto de construir una teoría *normativa* y sustancial de la sociedad, Honneth necesita establecer qué ha de considerar esta teoría por el «punto de vista moral». Como vimos, Honneth se distancia de la Ética del discurso, al concebir una teoría de la interacción no conectada con el análisis pragmático de los supuestos del lenguaje, sino con los supuestos normativos de la formación de la identidad humana. Sabemos que pretende una teoría normativa pero con suficiente asidero en la praxis cotidiana, por lo que Honneth espera alcanzar una concepción de la moralidad que permanezca en contacto con la realidad empírica del conflicto social y la experiencia de los afectados por formas de menosprecio.

1. Más allá de Kant y Aristóteles: una ética del reconocimiento

Desde la filosofía moral actual, ni la perspectiva kantiana —para la cual las exigencias morales se derivan de la perspectiva imparcial de un examen de la universabilidad de los principios que rigen las acciones—, ni la perspectiva aristotélica —para la cual se derivan indirectamente de una indagación ética de lo que entendemos por una vida buena— son, de manera unilateral, totalmente satisfactorias. De hecho, se le han presentado a ambas, a esta altura, objeciones muy importantes y convincentes. Honneth reconoce y sintetiza estas dificultades,

planteando que, en primer lugar, la perspectiva kantiana de la moralidad no hace justicia a la compleja estructura de motivaciones de la acción humana. Los sujetos obran a partir de intenciones, sentimientos y vínculos personales frente a los cuales los principios imparciales no tienen fuerza motivacional alguna. Por otro lado, en nuestra acción cotidiana hay tantas expectativas, obligaciones y deseos diferentes, que la regla no es la aplicación coherente de un principio moral sino una conflictiva integración de diferentes puntos de vista morales. Por último, resulta evidente que algunos de nuestros vínculos personales son tan significativos para nuestra vida que la exigencia de imparcialidad, en estos casos, parece absurda. En vez de concebir una conciencia del deber abstracto, que se ubica en oposición a nuestras inclinaciones empíricas, Honneth considera más realista examinar nuestras intenciones o nuestro carácter en relación a cuán abiertas o cerradas, receptivas o no están son a las obligaciones morales.[1]

Por su parte, la perspectiva aristotélica de la moralidad presenta, tras la caída de una teleología metafísica y bajo la condición del pluralismo axiológico, el problema de la imposibilidad de suponer valores sustantivos universales que todos persigamos. Tampoco queda claro qué lugar tendrían en esta visión, las responsabilidades y deberes morales que surgen de nuestra consideración o respeto por el bienestar de otras personas.[2] La teoría moral actual requiere un nuevo punto de vista moral o normativo para evaluar el desarrollo social que supere todas estas dificultades.

> Del mismo modo que la posición kantiana parece conservar un punto de vista al que no podemos renunciar del todo en la explicación de la moral, también la posición aristotélica parece ofrecer una perspectiva irrenunciable para explicar lo que es la moral. A mi juicio, la tarea central de una teoría moral hoy consiste en descubrir una alternativa en la que ambos puntos de vista se integren de tal modo que podamos vivir con ellos un poco menos escindidos.[3]

La categoría de reconocimiento le permitirá a Honneth elaborar esta alternativa: una concepción ética —una concepción acerca de lo moral— que, bajo la estela de Hegel, integre ambas visiones. Honneth supone que debe ser posible elaborar el contenido normativo de la moral sobre la base de formas específicas de reconocimiento recíproco. Lo que llamamos el «punto de vista moral» referirá primariamente, a los rasgos deseables que podemos legítimamente esperar de las

relaciones que los sujetos mantienen entre sí.[4] La alternativa a la perspectiva kantiana y aristotélica se constituirá entonces, como una *ética del reconocimiento*.

En la introducción planteábamos que el concepto de *reconocimiento* siempre estuvo de alguna forma presente en la filosofía práctica, aunque hasta Hegel —quien lo convierte en clave para un punto de vista moral—, permaneció a la sombra de otras categorías consideradas más fundamentales. Hace veinte años, de la mano de ciertos debates políticos y movimientos sociales, y con los aportes teórico-políticos del multiculturalismo y del feminismo, el concepto de reconocimiento —a través de una reedición de Hegel— ha vuelto a ser punto de referencia de las discusiones en filosofía moral y política. La justicia no sólo se ve vinculada a la equitativa distribución de recursos, sino a las relaciones de reconocimiento entre los sujetos o grupos sociales. En este sentido, Honneth sostiene que:

> la cualidad moral de las relaciones sociales no sólo tiene que medirse por la distribución equitativa o justa de los bienes materiales, sino que, antes bien, nuestra representación de la acción moralmente correcta tiene que estar muy esencialmente conectada con unas concepciones de cómo y en cuanto qué se reconocen mutuamente los sujetos.[5]

Las demandas políticas de los últimos años dieron pie a pensar que el contenido normativo de la moral se debe explicar por formas de reconocimiento recíproco. Dejaremos para el capítulo 3, el abordaje de las consecuencias que esta concepción de la moralidad tiene para la noción de justicia.

2. La conexión entre moralidad y reconocimiento, por vía negativa

Además de Honneth, otros autores (Wingert, Tugendhat, Margalit) están realizando este «giro» hacia el reconocimiento como concepto clave de la moral, y comparten un modo negativista de proceder: parten de un análisis fenomenológico de las *ofensas morales*.[6] Consideran que, de alguna manera, los hechos que son vividos como una injusticia por los afectados nos dan la clave adecuada para explicar la conexión interna entre moral y reconocimiento. Siguiendo los criterios con que los

afectados distinguen entre una falta moral y un mero accidente o algo que ocurre por necesidad, se puede establecer que los casos en que se escatima o niega el reconocimiento son los que constituyen una «falta moral».[7] Por ejemplo, una lesión física, cuando es el resultado de un accidente cardiovascular de la persona no es visto como «injusta», mientras que sí lo es cuando es fruto de una acción en el que se le desprecia intencionadamente en un aspecto esencial de su bienestar, por ejemplo, una negligencia del empleador en la seguridad laboral del trabajador. En ese caso, además de la lesión física, hay una lesión moral: la conciencia que le acompaña de no ser reconocido en la propia autocomprensión.

Honneth establece la relación entre moral y reconocimiento, explorando concretamente las *condiciones* de la ofensa moral. La primera de estas condiciones es que «solo puede ofenderse moralmente a aquellos seres vivos que se refieren reflexivamente a su propia vida en el sentido de que su voluntad está orientada por su propio bienestar».[8] Si no hay una posibilidad de referencia a los estándares de calidad de la propia vida, como ocurre al resto de los animales, no hay lugar para una ofensa moral. Por lo tanto, la ofensa moral se vincula intrínsecamente con la capacidad de una autorrelación práctica. La segunda condición es que los sujetos humanos pueden ser ofendidos en su relación consigo mismos a través de ciertas acciones, manifestaciones o circunstancias, porque «sólo están en condiciones para la construcción y preservación de una autorrelación positiva, si cuentan con la ayuda de reacciones de asentimiento o afirmación de otros sujetos».[9]

En resumen, en una ofensa moral, la persona no se ve respetada en su autorreferencia positiva y esta está supeditada a una confirmación intersubjetiva, por lo que se anuncia una tercera premisa:

> con la experiencia de una injusticia moral tienen que ir aparejada siempre, también, una conmoción psíquica, en cuanto que el sujeto afectado queda decepcionado en una expectativa cuyo cumplimiento forma parte de las condiciones de la propia identidad.[10]

Honneth sintetiza la relación entre moral y reconocimiento de la siguiente forma:

> el primer paso en el despliegue de una moral del reconocimiento consiste en la prueba fundamental de que la posibilidad de ofensa moral resulta de la intersubjetividad de la forma humana de vida: puede ofenderse a los seres humanos en ese modo específico que llamamos «moral» porque éstos le deben su identidad a la estructura de una autorreferencia práctica que, desde el primer momento, se halla supeditada a la asistencia y la afirmación de parte de otros seres humanos.[11]

En este procedimiento negativo de explicación, que, como vimos, en el capítulo anterior, Honneth toma de Bloch, nuestro autor se propone aportar una distinción de diferentes formas de injusticia o menosprecio. Esto exige, con anterioridad, establecer qué aspectos darán base a tal diferenciación:

> Entre las varias alternativas que se ofrecen aquí, la más apropiada parece ser la que más acerca los criterios de diferenciación a las experiencias individuales; pues con ello nos aseguramos, desde el comienzo, de que el descubrimiento categorial de la esfera moral tiene lugar desde la perspectiva de los sujetos afectados.[12]

Nuevamente, aparece la preocupación central de Honneth de darle asidero a su teoría normativa. El valor del argumento fenomenológico está en que el descubrimiento categorial de la esfera moral se dará desde la perspectiva de los afectados. Este criterio de diferenciación de formas o «grados» de menosprecio personal se obtiene cuando se percibe que las ofensas morales se juzgan como tanto más graves, cuanto más elemental es el tipo de autorrelación que dañan o destruyen. Y así se bosqueja una tipología de las ofensas morales, que intenta estar muy cercana a la experiencia, desde el punto de vista de la autorrelación afectada en cada caso: «Cada estrato de la referencia práctica hacia sí mismo corresponde entonces a un tipo particular de injusticia, el cual, a su vez, se corresponde con un grado específico de daño psíquico».[13]

Esto implica, entonces, previamente saber qué niveles puede abarcar la relación consigo mismo. Honneth recurre para ello, a la literatura psicológica y antropológica —teorías de la persona— la cual presenta cierto consenso en la distinción de tres niveles de autorreferencia práctica, entendiendo por tal, «la conciencia o el sentimiento que la persona tiene de sí misma respecto a las capacidades y derechos que le corresponden (Habermas, *Tugendhat*)».[14]

Existe un primer nivel de autorreferencia, que tiene una primacía genética de acuerdo a lo que indica la Psicología evolutiva, en el que los sujetos se refieren a sí mismos concibiendo sus necesidades psíquicas y deseos, como parte de la propia persona. Honneth toma de E.H. Erikson este concepto de «confianza en sí mismo» o «autoconfianza» referido a un tipo de seguridad elemental sobre el valor de las propias necesidades.[15]

Una segunda forma de autorreferencia práctica, clave de la tradición kantiana, es la de considerarnos un sujeto moralmente responsable de las propias acciones. Honneth toma el concepto de «respeto de sí mismo» de Dillon para denominar a esta seguridad sobre el valor de la propia formación de juicio. También existe acuerdo sobre una tercera forma de autorreferencia en la conciencia de poseer capacidades valiosas o buenas, la seguridad en el valor de las propias capacidades que Tugendhat atribuye a la noción de «sentimiento del valor de sí mismo».[16]

3. Las heridas morales o formas de menosprecio

Los distintos tipos de menosprecio pueden ser, a partir de este punto, sistemáticamente distinguidos según el criterio de qué estadio de autorrelación práctica intersubjetivamente lograda lesionan.[17] Tres son los comportamientos que lesionan a las personas en el entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente, o sea, existen tres formas de negar el reconocimiento debido:

3.1 El maltrato físico

De acuerdo a la clasificación previa de las formas de autorrelación, suponiendo un tipo de ofensa moral para cada tipo de daño psíquico, Honneth concluye que las lesiones morales elementales son las que quitan a una persona la seguridad de poder disponer de su bienestar físico. Esta primera forma de menosprecio es la que está presente en actos de humillación física, como la tortura, la violación, el maltrato y abuso físico o cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad. El caso límite lo representa, sin dudas, el asesinato, que desprecia la condición de la existencia física misma. Todos estos actos, en tanto conciernen a la *integridad corporal*, lesiona la autonomía física de una persona. Este tipo de maltrato es la forma de degradación humana más fundamental, al provocar la humillación más profundamente destructiva de la relación consigo mismo: lesiona la *autoconfianza* o la confianza básica en sí mismo y en el mundo.[18] Lo que se destruye, en estos actos, «es la confianza en el valor del que la propia necesidad disfruta a los ojos de los otros».[19]

3.2 La negación de derechos o exclusión social

El segundo modo de menosprecio es la privación de derechos o la exclusión social de un sujeto dentro de una sociedad. Este nivel abarca los casos de ofensa en que se desprecia la responsabilidad moral de las personas.

> Lo específico de tales formas de menosprecio, como se presentan en la desposesión de derechos o en la exclusión social, no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía individual, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso.[20]

Si se entiende que los «derechos» son pretensiones que alguien puede legítimamente reclamar por participar como miembro de una sociedad en su ordenamiento institucional, la negación de tales pretensiones trae implícito que no se le considera responsable en igual medida, capaz de formar juicios morales y, por ello, acarrea una pérdida del *autorrespeto*. Esta falta de reconocimiento genera el sentimiento de no poseer el status de un sujeto de interacción legítimo e igualmente valioso. El espectro de ejemplos abarca desde casos individuales de fraude o estafa, hasta el caso de discriminación jurídica de todo un grupo social.

3.3 La injuria, insulto o deshonra

Ser excluido no es lo mismo que ser despreciado. Existe una última forma de lesión moral o menosprecio dado por lo que el lenguaje cotidiano llama «injuria» o «deshonra», es decir, la desvalorización social de modos de autorrealización individuales o colectivos.

> Estas muestras de degradación valorativa de determinadas formas de vida, quitan a los sujetos en cuestión la posibilidad de tener una visión positiva —en el sentido de una aceptación social— de las habilidades que han adquirido en el curso de sus vidas.[21]

Al no poderse referir a su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le otorga un significado positivo, el sujeto que es víctima de esta desvalorización experimenta una pérdida de su *autoestima* personal. El status de una persona dependerá de la valoración social que reciba su modo de autorrealización, en el horizonte de la tradición cultural de la sociedad.[22] Los ejemplos típicos abarcan desde el

inofensivo caso de no saludar a alguien, hasta el caso masivo de la estigmatización.

Las consecuencias de las diferentes formas de menosprecio para los individuos, son descritas generalmente en el lenguaje cotidiano, con metáforas sobre el estado del cuerpo humano. Por ejemplo, la noción de «herida» es central en la experiencia de menosprecio de ciertas formas de vida, y los estudios psicológicos llegan a hablar de «muerte psicológica» en el caso extremo de personas que sufrieron tortura o violación. Estas conexiones sugeridas por las convenciones de nuestro lenguaje, permiten a Honneth decir que:

> Estas alusiones metafóricas al sufrimiento físico o la muerte expresan el hecho de que las diversas formas de menosprecio, juegan el mismo rol negativo para la integridad psicológica, que las enfermedades orgánicas lo hacen en el contexto de los procesos corporales.[23]

La experiencia de la degradación social y la humillación hace peligrar la identidad humana de la misma forma que las enfermedades comprometen el bienestar físico. Esta comparación con la enfermedad lleva a suponer que a los síntomas corporales, corresponden estos sentimientos negativos que se expresan como «vergüenza social». Como contracara, es posible establecer conclusiones sobre los factores que constituirían una «salud psicológica» o «integridad humana»: «El tratamiento preventivo de la enfermedad corresponderá a la garantía social de relaciones de reconocimiento que sean capaces de brindar al sujeto la mayor protección posible frente a la experiencia del menosprecio».[24]

Si las ofensas morales poseen su núcleo en la denegación del reconocimiento, entonces, a la inversa, Honneth sospecha que las actitudes morales están conectadas con el ejercicio del *reconocimiento*. A partir de esta íntima conexión, es posible extraer un concepto positivo de moral, cuya finalidad sea la protección frente a estos peligros. El *punto de vista moral* es entonces,

> el tejido de esas actitudes morales que tenemos que adoptar a fin de proteger a los seres humanos vivos de ofensas que nacen de los presupuestos comunicativos de su autorreferencia. Despojada de toda formulación negativa, la formación correspondiente reza, entonces, que la moral representa la suma de las actitudes que estamos obligados a adoptar recíprocamente con el fin de asegurar en común las condiciones de nuestra identidad personal.[25]

Lo que corresponde a una atenta prevención de la enfermedad es la garantía social de relaciones de reconocimiento que puedan proteger a los sujetos del sufrimiento del menosprecio. Honneth presenta en una relación análoga —haciendo referencia retrospectiva a las distintas formas de menosprecio—, tres formas de reconocimiento recíproco que constituyen prerrequisitos para la integridad humana.

4. Tres niveles de reconocimiento intersubjetivo

Si cada forma de menosprecio involucra una herida a cierta forma específica de relación positiva consigo mismo, como contracara, sólo puede darse esta relación positiva si existe la correspondiente relación específica de reconocimiento. El núcleo teórico de su conocida obra *La lucha por el reconocimiento(1992)*,[26] es la presentación de tres niveles de reconocimiento intersubjetivo[27] que, como veremos, corresponden análogamente a la tipología fenomenológicamente establecida de formas de menosprecio. Siguiendo a Hegel y Mead, los sujetos deben el desarrollo de una relación positiva hacia sí mismos, a la experiencia del reconocimiento recíproco: *la dedicación emocional o el amor*, *el reconocimiento jurídico* y *la adhesión solidaria,* que se dan en tres esferas de la vida social: familia, sociedad civil y Estado, en el caso de Hegel; relaciones primarias del otro concreto, relaciones jurídicas y esfera del trabajo —estas últimas del otro generalizado— para Mead. Cada una de ellas constituye un estadio o forma de integración social: las que se establecen por lazos emocionales, por reconocimiento de derechos o por la común orientación a valores. En cada uno de ellos, el sujeto es reconocido de una manera diferente en su autonomía y su identidad personal. Estos tres niveles constituyen para Honneth, la infraestructura normativa de un mundo de la vida social en el que los individuos pueden adquirir y preservar su integridad humana.[28]

4.1 El Amor

A través de la dedicación y cuidado amoroso presente en las relaciones primarias —como las que encontramos en el seno de la familia, las relaciones de pareja o la amistad, caracterizadas por fuertes lazos afectivos—[29] se procura el bienestar del otro en sus necesidades individua-

les, por lo que las personas se reconocen como *sujetos necesitados,* o sea, como seres cuyas necesidades y deseos tienen un valor única para otra persona. Este es el primer estadio de reconocimiento recíproco, y en tanto que involucra la integridad física del sujeto, es la contraparte positiva de la primera forma de menosprecio —el maltrato físico—.

Este concepto de amor que aparece en el Hegel romántico de *El Sistema de la Eticidad* se presenta como el lazo emocional por el cual los sujetos se reconocen recíprocamente como seres que aman, dependientes del otro singular en cuanto a los dones y bienes necesarios para la vida:[30]

> Para Hegel, el amor representa el primer estadio de reconocimiento intersubjetivo, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad; en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional.[31]

Pero al hablar del «amor», Hegel queda encerrado en los datos institucionales de su tiempo, dándole concreción en el modelo de relación patriarcal de la familia burguesa. Para salirse de esa estrecha identificación, y reconstruir el amor como experiencia normativa, Honneth recurre a la teoría psicoanalítica de la relación objetal de Donald Winnicott,[32] que interpretó el amor como una experiencia interactiva de reconocimiento recíproco. En las relaciones afectivas primarias hay un equilibrio precario entre autonomía y conexión, ya que, aunque no hay propiamente una lucha, hay una tensión entre fusión y delimitación del yo, entre entrega simbiótica y autoafirmación individual.[33]

Según Winnicott, la vida humana comienza con una fase de subjetividad indiferenciada, de unión simbiótica. Madre e hijo dependen recíprocamente uno del otro, unidos por el sistema de interacciones físicas de sus cuerpos, y permanecen —aun después del nacimiento del niño— completamente destinados uno al otro en la satisfacción de sus necesidades. Inicialmente, el lactante no tiene autoconciencia y es incapaz de distinguir cognitivamente entre su propia actividad y un entorno objetivo poblado de otras autoconciencias. Es totalmente dependiente de la madre y, a la vez, esta, que se ha identificado con su hijo en el embarazo, percibe las reacciones del niño como parte de su esfera de acción, experimentando la necesidad indefensa del lactante como una carencia de su propia situación. Pero en el momento en que la madre puede emanciparse de esa identificación primaria corporal con el lactante,

ampliando su campo de atención social y a su vez, el niño adquiere una diferenciación cognitiva entre sí y el entorno, se desprenden de esta situación de ser—uno indiferenciado y aprenden a amarse y aceptarse como personas independientes, ganando su espacio de autonomía.[34]

El proceso de maduración infantil temprana es entonces resuelto en el juego de interacción intersubjetiva entre madre e hijo. Cuando el niño percibe que la madre ya no puede estar constantemente a su disposición, el niño realiza actos agresivos, como expresión de protesta contra el cuerpo que hasta ahora sólo ha sido fuente de placer. El niño descubre que el otro pertenece a un mundo objetivo, no influenciable, perdiendo así su omnipotencia y percibiendo que junto a él, existen otros sujetos. Concretamente, puede reconocer a su madre como una persona que vive con pretensiones propias, independiente de él. En este proceso, también la madre acepta al niño como una persona autónoma, comprendiendo sus fantasías destructoras. La madre sobrelleva sus reacciones agresivas sin vengarse, por lo cual el niño percibe su amor incondicional. Se rompe la simbiosis y surge una relación amorosa madurada por la desilusión recíproca. Ambos se saben dependientes del amor del otro y, sin necesidad de fundirse simbióticamente, aprenden a amarse y aceptarse como personas independientes.

Según Winnicott, la capacidad de «estar solo» proviene de una confianza elemental en la predisposición de dedicación maternal. Si el amor de la madre es duradero y seguro, el niño puede desarrollar confianza en cuanto a la realización social de sus necesidades. La seguridad del cuidado materno se transforma en una confianza madura en que las propias necesidades encontrarán cumplimiento en la experiencia, en que la persona amada, incluso en su renovada autonomización, mantiene su inclinación.[35] La capacidad de estar solo es, entonces, la expresión práctica de una forma de autorreferencia que, con Erik H. Erikson, Honneth la piensa como una «confianza en sí» o autoconfianza. Este es el tipo de autocomprensión a que un sujeto puede acceder si se sabe amado por una persona vivida como independiente, frente a la cual siente inclinación emocional o amor.[36]

Todas las relaciones adultas son alimentadas por el recuerdo inconsciente de esta primera relación, lo que se evidencia en que el amor siempre está acompañado de un deseo de fusión. El amor es una simbiosis quebrada por la recíproca individuación, una simbiosis rota por el reconocimiento: consiste en reconocer al otro como una persona

separada, pero a la cual uno está ligado emocionalmente y a la cual uno se dedica. En esta relación, lo que encuentra reconocimiento es la autonomía individual como sujeto concreto de necesidades. El amor, entendido de esta forma, es un presupuesto elemental de toda autorrealización y, cualquiera sea la forma que históricamente haya adoptado, es el núcleo más profundo de cualquier forma de vida ética.

Esta forma de reconocimiento da lugar a la primera relación o actitud positiva que el sujeto es capaz de asumir consigo mismo, a la que referimos anteriormente: *la autoconfianza*. Honneth la define como «la confianza en el valor de las propias necesidades corporales»[37] o «una seguridad emocional y corpórea en la expresión de las propias necesidades y sensaciones».[38] Al igual que Hegel —que supuso el amor como núcleo estructural de toda eticidad—, Honneth considera a la autoconfianza como una actitud básica que funciona como el prerrequisito psicológico para el desarrollo de las demás actitudes de autorrespeto.[39] Esta es la que permite que el sujeto pueda experimentar sentimientos morales de indignación ante la falta de reconocimiento de sus derechos o sus formas de realización personal, por lo que la autoconfianza individual «es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública».[40]

El amor es la primera forma de reconocimiento de la autonomía individual, y esta forma de afirmación emocional está ligada a la existencia corporal del otro concreto: depende de la existencia física concreta de personas que se reconocen entre sí con especiales sentimientos de aprecio. Al mismo tiempo, está ligada al presupuesto de una simpatía o atracción, por lo que le es inherente el particularismo moral: el especial lazo emocional que supone el amor no se puede transferir arbitrariamente a otros compañeros de interacción.

Según Honneth, este carácter particularista del amor es el que, justamente, lo ha dejado hoy, por fuera de la moralidad y de la consideración filosófica en general. En artículos posteriores, Honneth ha profundizado en los enfoques de la literatura reciente que permiten definir adecuadamente la experiencia del amor[41] y a partir de allí, rescatar su contenido moral. En cuanto a qué pueda entenderse por amor, Honneth quiere evitar dos peligros en los que caen algunos autores: o se mueven irreflexivamente en el horizonte de prejuicios o idealizaciones de lo que una cultura particular entiende que debe ser el amor, u operan con suposiciones racionalistas que rayan en lo absurdo,[42] suponiendo, por ejemplo, que el amar a otra persona encuentra *razones* en las cualidades

positivas del otro. Honneth se inclina por otro camino: la exploración filosófica de lo que el amor como experiencia genera en el concepto sobre nosotros mismos y la estructura de las emociones humanas comprometidas en la experiencia de amar y ser amados.

Según Honneth, la filosofía moral contemporánea no se ocupado del amor, porque el concepto de moralidad —de influencia kantiana— ha estado ligado a principios de imparcialidad —actitud opuesta al compromiso afectivo—, por lo que las relaciones personales no han sido consideradas de importancia para la investigación filosófica.[43] En la ética kantiana, los actos benevolentes o guiados por la inclinación afectiva quedan fuera de una consideración moral y el amor es visto como algo que pone en riesgo la primacía de la obligación a la imparcialidad.

> Hoy, hay un extendido acuerdo de que el amor debería ser visto como un tipo de relación intersubjetiva que, por involucrar una mutua consideración de bienestar, representa un caso tan claro de particularismo como para rechazar completamente cualquier apelación a categorías tradicionales de la filosofía moral.[44]

Algunos kantianos le han reconocido al amor una función moral indirecta, como es el caso de Ernst Tugendhat, para el cual el amor es una condición empírica clave en la génesis de la moralidad o el desarrollo de la posterior actitud de respeto por la autonomía de otros seres humanos. En este caso se reconoce al amor como fuente empírica de la moralidad, pero como una experiencia pre-moral. Otros, por el contrario (Susan Wolf, Bernard Williams, Harry Frankfurt) directamente niegan esta vinculación genética y sostienen que existe una tensión permanente entre la actitud generalizadora del respeto y la actitud normativa del amor. Los principios de la moralidad del respeto corren contra las limitadas y «encarnadas» demandas prácticas del amor. Este es una relación existencial profunda en la que no aparecen elementos autónomos de obligación moral, por lo que estas relaciones afectivas son «éticas» pero no morales.[45]

Sin embargo, para Honneth resulta absurdo y contraintuitivo excluir aquellos actos que justamente son más significativos en la formación de nuestra moralidad. Nuestra concepción de lo que hace a una persona moralmente buena o de lo que la moralidad debe significar es algo que hemos aprendido desde pequeños a través de los innumerables y multifacéticos ejemplos de devoción desinteresada, sacrificio y cuidado amoroso, cuya fuente es el afecto constante hacia otro ser humano.[46]

Esto explica la creciente atención filosófica hacia el amor y el debate sobre su relevancia para el concepto de moralidad.

Honneth se sitúa en este tema, una vez más, alejado del enfoque kantiano de la moralidad. Considera que, si se reflexiona sobre las relaciones intersubjetivas de amor, se llega a una intuición diferente: las acciones involucradas en el amor se realizan claramente con el propósito del bienestar individual de la otra persona, a la cual vemos como siendo moralmente valiosa, aunque estas acciones carezcan del «incentivo» adicional del respeto por la ley moral.[47] El amor nos compele a garantizar un especial cuidado amoroso a aquellos a quienes amamos.

> ... el amor constituye una forma de relación intersubjetiva en que las personas involucradas están comprometidas a cierto grado de benevolencia recíproca mayor que la que se observa en el requerimiento kantiano del respeto. Esta posición no nos lleva al abandona de la idea de deber moral, sino a una diversificación del mismo. Junto al respeto moral que debemos extender igualitariamente a cualquiera, encontramos ciertos deberes particulares cuyo cumplimiento debemos, por razones de afecto, a las personas que estamos sujetos por lazos de amor. (...) A través de nuestros actos de afecto, alentamos a otra persona a abrirse emocionalmente a nosotros de una forma que ella se vuelve tan vulnerable, que merece en vez de mero respeto moral, toda la benevolencia que podamos reunir.[48]

El amor, como las restantes esferas, está sometido a un desarrollo normativo en el horizonte de valores de la sociedad moderna. En *La lucha por el reconocimiento*, Honneth había excluido al amor como esfera que presentara un potencial de desarrollo normativo, pero en «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser» corrige su tesis, planteando que también las relaciones íntimas están sometidas a conflictos interpretativos, en los que, apelando al amor mutuamente testimoniado, se solicita un tipo de atención diferente o más amplia.[49]

4.2 El Derecho

La exclusión social —segunda forma de menosprecio— tiene como contrapartida positiva correspondiente, la forma de reconocimiento mutuo constituida en el Derecho, por el cual los miembros de una sociedad se reconocen mutuamente como libres y iguales, trascendiendo el carácter particularista y afectivo del amor. A diferencia del amor, el derecho es racional y universal: debe estar desligado de los sentimientos de simpatía o antipatía personal y debe valor para cualquier sujeto en la misma medida. Es decir, todo sujeto humano, sin diferencia alguna, debe valer como un fin en sí mismo y debe ser reconocido como tal. Representa el concepto kantiano de «respeto moral»: el deber de reconocer a todo sujeto humano como igualmente digno y como un fin en sí mismo, porque se le reconoce como responsable moralmente por sus acciones.

A partir de las condiciones de la modernidad, el derecho se ha desligado de la autoridad inmediata de las tradiciones morales. En la moralidad tradicional, los derechos y deberes individuales están ligados a la valoración de la función social de los grupos, y como las tareas en la cooperación social están jerarquizadas, también lo está el reconocimiento jurídico. En la Modernidad, el reconocimiento jurídico se desconectó de la valoración social que se le daba al miembro de un status social. La noción de trato igualitario universal es intrínseca a las relaciones jurídicas modernas, sometidas a las exigencias de una moral posconvencional.

Gracias a esta segunda forma de reconocimiento, el individuo aprende a verse a sí mismo desde la perspectiva de sus compañeros de interacción, como poseyendo iguales derechos.[50] Tanto Hegel como Mead habían aportado este concepto de persona jurídica, pero en Mead se explica el proceso por el que acontece esta autocomprensión. Esto ocurre, según Mead, porque en el proceso de internalización de la perspectiva de un otro generalizado, el sujeto cobra conciencia de sus deberes, y también de sus derechos —pretensiones individuales que se corresponden a los deberes de los demás—.[51] Las relaciones jurídicas implican la común aceptación de las perspectivas normativas del otro generalizado. A diferencia de las relaciones íntimas, esta relación de reconocimiento tiene un carácter primariamente cognitivo, ya que los sujetos se reconocen mutuamente «porque poseen un saber común de aquellas normas que regulan los derechos y deberes que, por así decir, les competen en el marco de la comunidad en cada caso».[52]

La relación positiva consigo mismo que se logra con el reconocimiento jurídico es el *autorrespeto*, porque en la capacidad de reclamar derechos la persona ve una muestra objetiva y pública de que se le reconoce como responsable moralmente.

La reivindicación de derechos por parte de diversos grupos sociales da lugar a una lucha por el reconocimiento, lo que conduce a un proceso histórico. Lo que implica ser una persona de derecho es una cues-

ción que ha variado históricamente de acuerdo al desarrollo que ha tenido el reconocimiento de los derechos subjetivos, ya que se ha ido dando, en las sociedades modernas, un proceso de ampliación de derechos. Tal ampliación se ha dado y se sigue dando en un doble sentido: se lucha porque a determinadas personas o grupos les sean reconocidos determinados derechos, y por la ampliación de los mismos, que se expanden de los derechos liberales —derechos negativos libertad, vida y propiedad—, a los derechos políticos de participación —derechos positivos de participar en los procesos públicos de decisión— y a los derechos sociales al bienestar —derechos positivos que permiten participar en la distribución de los bienes fundamentales—. Honneth insiste en la importancia de estos últimos, pues «la participación política sólo es una concesión formal a la gran masa de la población mientras la oportunidad de su participación activa no se garantice mediante un cierto grado de nivel de vida y seguridad económica».[53]

Podemos considerar que cuando se lesionan los derechos al bienestar se produce también una forma diferente de daño, más bien semejante al maltrato físico: el hambre, la enfermedad, el desamparo pueden ser casi tan destructivos como la violación o la tortura. Por eso, además del sentimiento de vergüenza social que acompaña a la privación de derechos, provocan desesperanza y violencia.

Este nivel de reconocimiento, entonces, admite desarrollo histórico tanto en términos de inclusión de nuevos grupos de sujetos como de introducción de nuevos tipos de derechos.[54] Las relaciones de reconocimiento jurídico, desde la formación de la sociedad moderna, han estado sometidas a un desarrollo normativo en dirección a un ascenso hacia la generalidad y la sensibilidad al contexto —materialización—. Cuando Hegel y Mead incluyeron la moderna relación de derecho como una condición central de una eticidad postradicional, limitaron tanto la relación de derecho a la existencia de derechos liberales de libertad,[55] que desconocieron que su disfrute requiere de condiciones de aplicación, de atender a la situación concreta del particular. Es evidente que la lucha en la esfera del Derecho continúa, porque en el estado de la actual integración social, estas expectativas de reconocimiento están lejos de ser colmadas. El fortalecimiento de un Estado de Derecho es parte fundamental de la construcción de una sociedad justa, porque un marco legal adecuado protege a los individuos contra esas formas de menosprecio —cualquier forma de subordinación, marginación y exclusión— que disminuyen el autorrespeto al negársele a los sujetos el status de legítimos co-legisladores.

Ahora, junto a Hegel y Mead, Honneth sostiene que la relación jurídica de reconocimiento es incompleta o insuficiente. Los derechos hacen que el individuo pueda saberse reconocido por cualidades que comparte con los demás miembros de la comunidad —las cualidades de un actor moral racional—, pero el sujeto necesita además, saberse reconocido en su singularidad, por los talentos o cualidades valiosas que lo distinguen de sus compañeros de interacción. Junto al ser reconocido como miembro de una comunidad, el sujeto requiere ser reconocido como portador de una identidad particular, específica e insustituible. Así surge la necesidad de presentar una tercera forma de reconocimiento.

4.3 La valoración social

El pluralismo característico de las sociedades modernas hace posible modos diferenciados de autorrealización personal. La valoración social o el «prestigio» es el grado de reconocimiento social que merece un individuo por la forma de su autorrealización o de su identidad particular —y por las particulares cualidades asociadas a esta—, dentro de un horizonte común de valores, por ejemplo, dentro de una cultura, nación o colectividad.

Esta forma de reconocimiento es la que el Hegel denominó «eticidad»: una relación de valoración recíproca en la que todo sujeto se siente confirmado como una persona que se distingue de las demás por cualidades específicas, y Mead, por el contrario, en vez de un concepto puramente formal, asoció con el modelo de la división cooperativa del trabajo.[56] Honneth plantea una referencia menos acotada para la estima social: está dada por la contribución que uno hace a las metas que son consideradas valiosas en la sociedad, o sea, la forma en que las cualidades personales contribuyen a la realización de los objetivos sociales:

> El autoentendimiento cultural de una sociedad proporciona los criterios según los que se orienta la valoración social de las personas, porque sus capacidades y actuaciones pueden ser intersubjetivamente estimadas en la medida que cooperan en la realización de valores socialmente definidos.[57]

Lo que se desprende inevitablemente es que este tercer patrón de reconocimiento sólo puede concebirse con el presupuesto de un horizonte de valores y objetivos intersubjetivamente compartido, desde el

cual se pueda reconocer la contribución de sus cualidades personales a la vida de los otros. O sea, el presupuesto de que los sujetos son miembros de una comunidad valorativa que se orienta a objetivos comunes, en el trasfondo de un concepto compartido de vida buena.

A esta forma de reconocimiento también se le puede llamar, con Hegel, «solidaridad», entendida como la participación activa y recíproca en la autorrealización del otro. Hegel entendía por tal una relación de «intuición recíproca» que sintetizaba las dos formas anteriores de reconocimiento: con el derecho comparte el tratamiento igualitario —punto de vista cognitivo— y con el amor, la conexión emocional y la atención cuidadosa. La eticidad para Hegel suponía la relación en que el amor, por la presión cognitiva del derecho, se convierte en solidaridad universal entre los miembros de una comunidad. Cada sujeto puede respetar al otro en su especificidad individual.

El tipo de relación positiva con uno mismo que permite la valoración social es la *autoestima*, que consiste en un sentirse seguro de poder hacer cosas o de tener capacidades que son reconocidas por los demás miembros de la sociedad como valiosas. Es la valoración positiva de aquello que da contenido a nuestras identidades prácticas: nuestros proyectos particulares, los compromisos que asumimos y los particulares rasgos de carácter que requieren o expresan.[58]

Ahora bien, la autoestima depende de una actividad autointerpretativa que es central en la reflexión autónoma. Al igual que el enfoque hermenéutico de Charles Taylor, Honneth señala que la determinación del valor y sentido de nuestras propias actividades es fundamentalmente formado por el terreno semántico y simbólico en que esta reflexión ocurre, o sea, la autocomprensión cultural de una sociedad. Honneth denomina esta dependencia nuestra «vulnerabilidad semántica».[59] Si los recursos semánticos disponibles para pensar una determinada forma de vida son negativos, es difícil verla como opción válida. Alguien que está protegido de las exclusiones que minan el autorrespeto o de las amenazas frente a la autoconfianza, aún puede mantener este aspecto vulnerable en su autonomía, a través de actos de injuria o deshonra. Con ellos se le arrebata a la persona la aprobación social de su forma de vida, lo que acarrea una pérdida de su autoestima personal. Sin un importante nivel de resiliencia personal, soporte subcultural y esfuerzo persistente —esto es, sin otras fuentes de autoestima— las formas de vida marginalizadas no se ven como opciones genuinas para los sujetos.

Si la valoración social depende de los objetivos éticos que predominan socialmente, también la esfera de la solidaridad es una magnitud históricamente variable y está abierta a un desarrollo normativo. Su alcance y simetría depende de cuán plural sea el horizonte de valor. Cuanto más abiertos los objetivos éticos están a diferentes valores y menos ordenamiento jerárquico entre ellos, tanto más posible será la valoración social simétrica. Bajo la presión de las luchas sociales,

> las normas éticas, a cuya luz se pueden reconocer mutuamente los individuos en su particularidad individual, están abiertamente a favor de un proceso de ruptura con la tradición, en el curso de la cual pierden su carácter jerarquizador y prescriptivo por su generalización creciente.[60]

Mientras los objetivos sociales estaban establecidos sustancialmente —fruto de una eticidad convencional— y se podía establecer una escala jerarquizada de comportamientos más o menos valiosos, la valoración social de un sujeto dependía del concepto de «honor». Este consistía en el grado de consideración que una persona lograba si su comportamiento cumplía con las expectativas colectivas que correspondían a su estamento. Pero allí lo que se valora no son las cualidades individualizadas, sino el aporte que, como estamento, hacen al todo social. Por ello ha ocurrido un cambio radical de esta esfera de reconocimiento a partir de la modernidad y la disolución de aquella jerarquía tradicional de valores. No sólo se conforman las nuevas relaciones de derecho —que por la noción de dignidad, asegura a todos los hombres una porción de consideración social— sino que se individualizan las representaciones sociales de valor que ahora se aplican a modos diferenciados de autorrealización personal. El concepto premoderno del «honor» se escinde en dos ideas opuestas:

> una parte del honor garantizado por la jerarquía se democratizaba, en cierto sentido, al otorgarse a todos los miembros de la sociedad un respeto igual por su dignidad y autonomía como personas jurídicas, mientras que la otra parte quedaba «meritocratizada», en cierto sentido: cada uno disfrutaría de la estima social según su éxito como «ciudadano productivo».[61]

El concepto de honor se transforma en dignidad universal, y la porción de valoración social que excede este nivel, en prestigio social. A partir de allí, las valoraciones sociales en las sociedades modernas están continuamente sometidas a una lucha permanente, por la que los distintos grupos intentan afirmar públicamente el valor de las capaci-

dades ligadas a su modo particular de vida.[62] En las condiciones de la sociedad moderna, la solidaridad implica relaciones sociales de valoración simétrica entre sujetos autónomos e individualizados. Ello plantea la necesidad de transformaciones culturales que amplíen radicalmente estas relaciones de solidaridad, o sea, las relaciones que —siguiendo a Hegel— no sólo consisten en una tolerancia pasiva, sino en una participación activa en el desarrollo de la peculiar individualidad del otro, «pues sólo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes».[63]

Debido a que las esferas están sometidas al cambio histórico, las formas de menosprecio asociadas a ellas también lo están. Lo que cuente como «negligencia en el cuidado familiar», como «desposesión de derechos» o «desvalorización social», es una magnitud históricamente variable, dependiente en el primer caso, del concepto de amor familiar, en el segundo, del grado de universalización y el perímetro material de derechos institucionalmente garantidos y, en el tercero, del horizonte de valor compartido socialmente.

Como forma de síntesis, podemos señalar que Honneth sistematiza una tipología que vincula patrones o niveles de reconocimiento, esferas de la persona y formas de injuria personal. En el siguiente cuadro, se resume la estructura de las relaciones de reconocimiento social:[64]

Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Atención cognitiva (respeto)	Valoración social
Dimensión de personalidad	Necesidades y emociones	Responsabilidad moral	Cualidades y capacidades
Formas de reconocimiento	Relaciones primarias (amor, amistad)	Relaciones legales (derechos)	Comunidad de valor (solidaridad)
Potencial de desarrollo	-	generalización, materialización	individualización, igualación
Autorrelación práctica	autoconfianza	autorrespeto	autoestima
Forma de menosprecio	Maltrato y violación	Desposesión de derechos, exclusión	Humillación e injuria
Componente de personalidad dañado	Integridad física	Integridad social	«Honor», dignidad

5. Status de las esferas de reconocimiento

En el planteo de *La lucha por el reconocimiento*, puede percibirse una dualidad en la forma en que Honneth se refiere a los tres modelos de reconocimiento: por momentos son presentados como constantes de la naturaleza humana —condiciones universales de socialización para una relación positiva consigo mismo— y, en este sentido, son presentadas como esferas de socialización que un sujeto individual va descubriendo en su historia vital. Esta mirada psicológica de Honneth hacia la socialización y la identidad personal, sugiere que una esfera es previa a la otra —al menos el amor, a las dos siguientes—. Al mismo tiempo, las esferas de reconocimiento son concebidas como infraestructura normativa de la sociedad en un momento histórico determinado, como formas de autocomprensión colectiva de las sociedades modernas, horizonte normativo que es resultado de un proceso histórico.[65] Esta mirada hacia la cultura se hace evidente, en dicha obra, en la fundamentación histórica de la distinción entre el respeto legal y la valoración social, con el desdoblamiento del tradicional concepto del honor, en un elemento moral universalista y un elemento meritocrático. En ese análisis, ya no se puede hablar de que una esfera precede a la otra, sino que las tres esferas operan a la vez.

En el artículo «Grounding recognition: a rejoinder to critical questions» (2002), en respuesta a ciertas críticas y objeciones, Honneth se ha visto en la necesidad de aclarar esta suerte de dualidad en el status de las esferas intersubjetivas. Reconoce que en su obra de 1992 no planteó claramente si estas tres formas intersubjetivas son constantes de la naturaleza humana —y entonces, condiciones antropológicas ahistóricas— o resultado de un proceso histórico, por lo que, en dicho artículo, distingue entre condiciones antropológicas iniciales, y contingencia histórica:

> aunque la forma de vida humana como un todo está marcada por el hecho de que los individuos pueden obtener pertenencia social y entonces una relación positiva consigo mismos solo por la vía del reconocimiento mutuo, su forma y contenido cambia durante la diferenciación de esferas de acción normativamente reguladas.[66]

También en «Redistribution as Recognition: a Response to Nancy Fraser» (2003) Honneth presenta las esferas de reconocimiento como resultado de un cierto aprendizaje de las sociedades occidentales:

...en la sociedad capitalista burguesa, los sujetos aprendieron —poco a poco y con muchos recursos específicos de clase social y de género— a referirse a sí mismos en tres actitudes diferentes: en las relaciones íntimas marcadas por prácticas de afecto y preocupación mutuos, son capaces de comprenderse como individuos con sus propias necesidades; en las relaciones jurídicas, que se desarrollan según el modelo de igualdad de derechos (y obligaciones) mutuamente otorgados, aprenden a comprenderse como personas jurídicas a las que se debe la misma autonomía que a los demás miembros de la sociedad, y, por último, en las relaciones sociales flexibles —en las que, dominada por una interpretación unilateral del principio del éxito, hay una competición por el estatus profesional—, en principio aprenden a comprenderse como sujetos que poseen habilidades y talentos valiosos para la sociedad.[67]

E insiste explícitamente en el carácter histórico de estas esferas:

las expectativas de reconocimiento atribuidas a los sujetos no pueden considerarse como una especie de patrón antropológico (...) En cambio, esas expectativas son el producto de la formación social de un potencial profundamente arraigado que permite elevar reivindicaciones, en el sentido de que siempre deben su justificación normativa a unos principios institucionalmente anclados en el orden de reconocimiento establecido en la historia.[68]

Estas expectativas no pueden derivarse simplemente de una teoría antropológica de la persona —como si fueran elementos atemporales de una «naturaleza humana» fija—, sino que son resultado de una cierta formación social histórica. En el desarrollo social y moral de la sociedad capitalista, los sujetos *hemos aprendido* a autocomprendernos según estas tres esferas de reconocimiento, por lo que Honneth —siguiendo a Hegel— está pensando en una eticidad que se va construyendo históricamente.

6. Un concepto formal de eticidad

Comenzamos este capítulo planteando que Honneth pretende aportar una teoría social *normativa* y que, para ello, debe establecer en qué punto de vista moral se asienta: ¿Cuál es el horizonte normativo desde el cual la teoría puede hacer una crítica del presente social? ¿Qué criterio o medida normativa proponer para distinguir en la lucha social, los motivos emancipadores de los regresivos?

En las condiciones de la modernidad, este punto de vista no puede estar comprometido con una idea moral sustantiva, pero, como vimos, tampoco el punto de vista kantiano satisface a Honneth:

Hoy por «moral» se entiende, en la tradición kantiana, en general el punto de vista que permite aportar a todos los sujetos el mismo respeto, o tener en cuenta sus ocasionales intereses de una manera idéntica y leal. Pero tal formulación es demasiado estrecha para integrar todos los aspectos que constituyen el objetivo de un reconocimiento no distorsionado e ilimitado.[69]

Como sabemos, la tradición kantiana ha distinguido tajantemente entre ética y moral, entendiendo por «punto de vista moral» la posición imparcial y universalista de respeto a todos los sujetos como fines en sí mismos o como personas autónomas —capaces de autodeterminación—, que se erige por encima de las distintas eticidades, entendidas como sistemas de valores sustantivos encarnados en un mundo de la vida social. Honneth —inspirado por Hegel— encuentra que el punto de vista moral kantiano es demasiado estrecho, y no logra dar cuenta del objetivo de la moralidad en su conjunto ni de los objetivos que persiguen los individuos (concibe la moral sólo como respeto y la autonomía sólo como autodeterminación). Hoy podemos encontrar, junto a Honneth, una serie de autores que, siguiendo la crítica de Hegel a Kant, plantean la necesidad de una revalorización de la eticidad y hacen depender la validez de los principios morales, de las concepciones históricas de vida buena, es decir de las posiciones *éticas*.

Las investigaciones que Honneth ha realizado sobre la conexión entre moralidad y reconocimiento le han permitido establecer que el horizonte normativo de una teoría crítica renovada deben ser las condiciones que garantizan la autorrealización humana. Esas condiciones están constituidas por las relaciones sociales de reconocimiento de las que el sujeto participa, porque en el marco de ellas, los sujetos pueden llegar a una posición positiva frente a sí mismos. La fundamentación, como hemos visto, es una prueba negativa: sin un cierto grado de autoconfianza, autorrespeto y seguridad en el valor de las propias capacidades, el individuo no logra la *autorrealización*, entendida como «un proceso de realización no forzada de los objetivos vitales que uno escoge».[70] Dicha realización *libre* implica tanto la ausencia de coerción externa, como de bloqueos o inhibiciones interiores,[71] por lo que incluye la libertad en sentido positivo —como la confianza interior para articular sus

necesidades y emplear sus capacidades y habilidades, confianza que ganamos a través de la validación que recibimos de otros—.

Estos tres modos de reconocimiento expresan las actitudes morales que constituyen un «punto de vista moral», aunque hay asimetrías en cuanto a la extensión del ámbito de referencia del reconocimiento: las realizaciones morales que se exigen en cada caso se refieren a un entorno de sujetos cuya dimensión varía con el tipo de reconocimiento. Por ejemplo, las realizaciones del cuidado sólo son exigibles a los sujetos entre los que existe un vínculo afectivo; el respeto moral puede esperarse de todos los sujetos, mientras la solidaridad o estima social es una actitud moral sólo es esperable que tengan carácter vinculante y obligatorio, en el marco de comunidades concretas de valor. Por lo tanto, cuando, desde la perspectiva de una moral del reconocimiento, se habla de una posición moral, se habla de una perspectiva que obliga a los sujetos a diferentes actitudes según el tipo de relación intersubjetiva de que se trate.[72] Hay derechos y deberes morales que corresponden a cada forma de reconocimiento, en tanto confirman o producen cierta forma de autorrelación:

> reconocer a alguien en una determinada dimensión de su integridad personal no puede significar otra cosa que ejecutar precisamente aquellas acciones, asumir aquellas responsabilidades o adoptar aquellas actitudes que le permiten alcanzar la correspondiente comprensión de su propia persona.[73]

Deberes de cuidado emocional, obligación asimétrica entre padres e hijos y el caso típico de obligación recíproca de la amistad, obligación recíproca de trato igualitario universal, o deberes recíprocos de interés y simpatía solidaria. Al asumir estas obligaciones morales nos aseguramos mutuamente las condiciones intersubjetivas para nuestra integridad o una identidad no dañada.

Así, los tres modelos básicos de reconocimiento —amor, respeto y solidaridad— constituyen la infraestructura moral que debe tener el mundo de la vida social,[74] representan las condiciones intersubjetivas que necesariamente han de darse para poder hablar de una vida lograda. Honneth tiene claro que hablar de «vida lograda» o «autorrealización» implica un concepto de «vida buena»,

> pero este concepto de bien —o de vida buena—, en oposición al alternativo de las corrientes que se apartan de Kant, no debe ser entendido como expresión de convicciones valorativas sustancialistas, que constituyan el *ethos* de una concreta comunidad de tradición. Se trata más bien de los elementos estructurales de la eticidad que pueden normativamente destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, desde el punto de vista general de la posibilidad comunicativa de la autorrealización.[75]

Honneth propone como horizonte normativo de la teoría crítica, una idea sustantiva, aunque mínima, de lo que constituye el bien humano, distanciándose así de las éticas comunitaristas. Este concepto formal de eticidad que Honneth introduce al final de su *Lucha por el reconocimiento* comprende «el conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización individual».[76]

Entre la ética kantiana, que tiene por horizonte el ideal de *autonomía*, entendida como autodeterminación, y las éticas comunitaristas que proponen un ideal específico de *autorrealización* humana, y ciertos valores sustantivos asociados a este, la ética del reconocimiento de Honneth propone centrarse en las *condiciones formales de la autorrealización*, que pueden presentarse como un ideal formal de vida buena, condiciones abiertas a un desarrollo o perfeccionamiento normativo. Con la ética kantiana comparte su formalidad, el interés por normas generales que puedan concebirse como condiciones de distintas posibilidades de vida buena, pero va más allá de Kant al apuntar, como las éticas comunitaristas, no a la autonomía, sino al objetivo de la autorrealización humana[77] lo que implica algo más amplio que la mera capacidad de autodeterminación kantiana.[78] De las visiones de raíz aristotélica, Honneth rescata la legítima preocupación por indagar los presupuestos de una vida buena, y por tanto un concepto teleológico de lo moral, por el cual aseguramos que desde una perspectiva universalizada, «a las actitudes morales les corresponde una función positiva en lo que se refiere a nuestro bienestar».[79] Una actitud es «moral» porque de algún modo, se presenta como deseable, en tanto sirve de modo indirecto al bienestar humano. En este sentido, nos advierte Honneth:

> en esta medida se trata, en un primer paso, frente a la exigencia kantiana de abstracción de toda «felicidad», de una concepción, claramente moral, aunque mínima, de lo bueno, con la que medir el sentido y la extensión de lo moralmente correcto.[80]

Pero, como con acierto muestra la tradición kantiana, una ética del reconocimiento debe también considerar que no hay un *telos* que sea

igualmente valioso para todos los seres humanos. Por ello, la exigencia de hablar de condiciones o prerrequisitos *formales*. Los patrones de reconocimiento sólo distinguen elementos estructurales de la comunicación y no se aclara el esquema institucional en el que podrían ser realizadas estas formas. Son lo bastante formales para no depender de ideales sustantivos de vida buena, pero a la vez, son materialmente más ricos, desde el punto de vista de su contenido, porque *dicen más* acerca de las condiciones de autorrealización que lo que indica la autonomía kantiana.

El análisis que hemos expuesto le permite concluir a Honneth que el potencial normativo de toda interacción social no está en el horizonte de expectativas mutuas con respecto a las condiciones del discurso, como pensaba Habermas, sino con respecto a la adquisición de reconocimiento social o sea, en estas relaciones de reconocimiento mutuo que hacen posible que los individuos adquieran y preserven su integridad como seres humanos. En estas condiciones de reconocimiento, la teoría crítica puede nuevamente ubicar un elemento preteórico que le de asiento en la praxis cotidiana, a la vez que son un punto de referencia para una crítica inmanente del estado de la sociedad.

7. La prioridad del respeto

Ahora podemos preguntarnos: ¿hay alguna jerarquía entre las actitudes morales de cada esfera de reconocimiento? Una consecuencia evidente de su planteo, según Honneth es que si, tomados en conjunto, estos tres tipos de reconocimiento constituyen la posición moral, no hay entre ellos una relación armónica sino de tensión permanente entre sus respectivas pretensiones, porque habrá que decidir cuál de las diversas relaciones de reconocimiento (y sus respectivas obligaciones) ha de preferirse en cada caso. Esta tensión sólo puede ser resuelta por la deliberación individual, a cuál de nuestros vínculos le daremos más primacía. Pero estas decisiones personales se encuentran con una restricción normativa: el carácter universalista del respeto.

> Puesto que tenemos que reconocer a todos los seres humanos como personas que disfrutan del mismo derecho a la autonomía, hay razones morales que nos impiden decidir en favor de relaciones sociales cuya puesta en práctica exija una ofensa a aquellas pretensiones de autonomía.[81]

El punto que Honneth está intentando esgrimir aquí se entiende como respuesta a un contexto social en el que proliferan grupos que reclaman el reconocimiento de su identidad, aislados unos de otros e incluso *contra* otros. Por ejemplo, las demandas de reconocimiento de grupos neonazis nos alertan acerca de que no toda expectativa de reconocimiento lesionada puede ser un indicio de una pretensión legítima.[82] El garantizar la autonomía de todos los sujetos por igual es el criterio para dirimir qué expectativas o pretensiones de reconocimiento son *justificadas* o *racionales* y cuáles no, en el contexto de nuestras sociedades modernas. En sentido general, unas determinadas expectativas de reconocimiento aparecen justificadas o racionales —en el espacio cultural de los principios de reconocimiento aceptados en un tiempo histórico determinado— si contribuyen, en su formulación a una ampliación emancipatoria de estos principios. No se justifican, si presentan un modo de subestimación regresiva de los mismos. Aquí Honneth establece la superioridad de esos principios instituidos históricamente, antes que la experiencia moral subjetiva de los afectados.

Esta indicación teórica nos muestra que la ética del reconocimiento de Honneth, junto a su énfasis teleológico, sigue al universalismo kantiano en cuanto a considerar qué respetos hemos de considerar en el caso de un conflicto moral. Para Honneth, tienen absoluta primacía las pretensiones que todos los sujetos tienen del respeto de su autonomía individual. Por ello, se puede decir que en Honneth existe una primacía de la esfera de reconocimiento del derecho frente a las otras dos, porque posee un efecto delimitante sobre las condiciones del amor y la solidaridad. Por ejemplo, el respeto legal entre los miembros de la familia protege de los peligros de una práctica librada exclusivamente al principio del amor y la preocupación recíprocos, o también, los derechos sociales y económicos que introdujo el Estado de bienestar garantizan un mínimo de status social[83] —una distribución de recursos independiente del principio meritocrático— y establece límites normativos a los que debe subordinarse la formación de los horizontes de valor que sostienen la comunidad.[84] Pareciera entonces, que el reconocimiento jurídico es una esfera que puede «desbordar» legitimidad hacia las demás, interviniendo en sentido correctivo sobre otras esferas.

Estas consideraciones nos permiten suponer que Honneth ha concebido las esferas de reconocimiento como esferas permeables entre sí, aunque no ha ahondado en un análisis en este sentido y parece más preocu-

pado por *diferenciar* sistemáticamente las esferas. Separándose de la excesiva institucionalización del planteo de Hegel, Honneth se limita a señalar que en las instituciones de nuestra vida social operan distintos principios de reconocimiento de forma simultánea, por lo que es posible que gran parte de las situaciones sociales más relevantes afecten más de un nivel a la vez y por tanto sean formas multifacéticas de humillación. De hecho, al presentar las formas de ofensa moral, sostiene que sería interesante estudiar «la significativa cuestión de qué relaciones de inclusión existen entre las diferentes clases».[85] Sin embargo, no se ha dedicado a analizar en profundidad en qué forma los niveles de reconocimiento se pueden retroalimentar tanto negativa como positivamente.[86]

En la concepción ética de Honneth, a diferencia de Kant, no son el deber y las inclinaciones los que se enfrentan entre sí, sino diferentes obligaciones vinculadas a distintas esferas de reconocimiento. O sea, consideraciones que son todas ellas «morales». Por ello, su propuesta resulta una concepción *integradora* que reúne tanto las reivindicaciones normativas de la tradición feminista de la *ética del cuidado* —que han dedicado especial atención al primer nivel de reconocimiento intersubjetivo (Seyla Benhabib, Iris Marion Young), las clásicas reivindicaciones universalistas de corte kantiano —referidas al segundo nivel— y los planteos comunitaristas —centrados en el tercer nivel de la solidaridad—. Al respecto nos dice Honneth:

> en cada una de las tres tradiciones se articula, respectivamente, una de las actitudes morales que corresponden a las tres formas de reconocimiento, con las que, tomadas conjuntamente, protegemos nuestra integridad personal como seres humanos.[87]

Ya aclaramos en la introducción, que estas tres tradiciones han considerado la cuestión del «reconocimiento», con diferentes significados y una de las preocupaciones de Honneth al construir su propuesta ética es distinguirla de aquellas que también toman al reconocimiento como categoría central, aunque bajo otro sentido. Frente a esta diversidad, Honneth encuentra que su propuesta puede reunir diferentes puntos de vista de lo moral porque todos pueden justificarse normativamente desde una raíz común.[88] Y en esto, ha sido el modelo de Hegel y Mead el que le ha permitido hacerlo.

8. Aclaraciones sobre el concepto de reconocimiento

Dado que la temática central de este trabajo es la evolución del concepto de reconocimiento en la obra de Honneth, me permitiré empezar a concluir esta presentación, introduciendo aquí algunas consideraciones que él mismo ha planteado recientemente, porque permiten tanto echar luz sobre el concepto que venimos trabajando, como ir sintetizando algunas cuestiones claves.

En artículos más recientes como «Invisibility: On the Epistemology of "Recognition"» (2001)[89], «Grounding recognition» (2002) y «Anerkennung als Ideologie» (2004)[90], motivado por objeciones críticas que ha despertado su propuesta una vez que se ha hecho conocida, Honneth ha sentido la necesidad de aclarar cuál es el contenido central del fenómeno del reconocimiento.

Por un lado, nos señala algunos aspectos en los que hay un amplio acuerdo. En primer lugar, que el reconocimiento consiste en un acto moral que está anclado como acontecimiento cotidiano en el mundo social, por lo que se deja de lado la acepción meramente cognitiva del término y se lo asume como un concepto con contenido normativo. Honneth sostiene que el sentido original, es el que rescata la lengua germánica: debe ser comprendido ante todo como una afirmación de las cualidades positivas de sujetos o grupos.[91] En este mismo sentido también lo presenta en el artículo «Invisibilidad: sobre la epistemología del reconocimiento», en el que Honneth trabaja la diferencia entre «conocer» y «reconocer», siendo este último un acto expresivo por el cual el conocimiento es conferido con el sentido positivo de una afirmación.[92] El reconocimiento es un gesto expresivo que confirma al otro y como tal, puede entenderse como una metaacción, en tanto muestra el tipo de motivación que tengo hacia el otro: si es amor, respeto o solidaridad. En segundo lugar, hay acuerdo en considerarlo una acción, que no se agota en meras palabras o declaraciones simbólicas. Si hablamos del plano de las relaciones intersubjetivas, el reconocimiento es un modo de comportamiento acreditador que genera en el reconocido algo de importancia normativa. En tercer lugar, que este acto de reconocimiento es un fenómeno distintivo en el mundo social, por lo que no debe ser comprendido como producto o consecuencia derivada de una acción orientada en otra dirección, sino que tiene una intención independiente:[93] el propósito primario de tales gestos, actos o medidas

institucionales está dirigido positivamente a la existencia de otra persona o grupo. Por último, hay acuerdo en que se trata de un concepto genérico que presenta diferentes subtipos. El amor, el respeto jurídico y la valoración social son diferentes acentuaciones de una actitud práctica fundamental que tiene el objetivo primario de una determinada afirmación del que está frente a nosotros.

También señala algo que a esta altura ya ha quedado esbozado y es que el reconocimiento no opera meramente en el plano intersubjetivo. Puede ser otorgado por personas, pero también garantizado institucionalmente: las regulaciones y prácticas institucionales pueden contener representaciones acerca de qué cualidades de valor de los seres humanos deben ser reconocidas. Por ejemplo, en la institución de la familia moderna, alcanza expresión el valor que posee el ser humano en tanto sujeto de necesidades privado.[94] Las instituciones son en algunos casos, una encarnación o expresión de modelos de reconocimiento social, pero también existen prácticas y regulaciones que, en la rutina de las instituciones, dan un reconocimiento no intencional que puede ser visto como una sedimentación de prácticas de reconocimiento del mundo de la vida.[95] La dirección de tales sedimentaciones corre en los dos sentidos: a veces, las organizaciones producen nuevas cualidades de valor en los seres humanos en la praxis narrativa del mundo de la vida.

Hasta aquí, las puntualizaciones gozan de un nivel de acuerdo importante. Sin embargo, Honneth considera que el mayor desafío para una conceptualización adecuada del reconocimiento comienza cuando hay que aclarar el status epistemológico de ese comportamiento afirmativo: concretamente, el problema de si debemos comprenderlo como un acto atributivo o como uno receptivo. Desde el modelo de una atribución, al reconocer a alguien se le imputa al sujeto una cualidad nueva y positiva, mientras que si lo comprendemos desde el modelo de la percepción, lo que hacemos al reconocer es afirmar públicamente una cualidad ya existente en la persona. En el primer caso, las cualidades positivas que posee una persona o grupo son generadas por el acto del reconocimiento —este añade al sujeto un status que no poseía antes—, mientras que en el segundo caso las cualidades positivas son restituidas y en el acto de reconocimiento se percibe un status ya existente de forma independiente. Honneth se vuelca por el segundo modelo:

> Si mi visión es adecuada, el modelo de la percepción o recepción hace justicia a nuestra intuición de que el comportamiento de reconocimiento debe tratarse de un acto que está motivado por razones prácticas, a saber: en el reconocimiento reaccionamos de manera correcta o adecuada a aquellas razones que son erigidas por las cualidades evaluativas que los seres humanos poseen previamente de diversos modos.[96]

El argumento central a favor de este modelo, es que si al reconocer atribuimos las cualidades positivas —como sostiene el modelo opuesto—, entonces no se posee ningún criterio interno para juzgar sobre si es correcta o no tal atribución. Por el contrario, el reconocimiento debe poder encontrar sustento en el *ámbito de las razones*, porque sólo cuando nuestro reconocimiento de otra persona está motivado por razones, se presenta como una acción de discernimiento y, por tanto, se puede incluir en el ámbito moral.

Sin embargo, señalar que es una acción mediada por razones evaluativas no prueba suficientemente por qué el reconocimiento —concebido de esta forma— es un comportamiento moral. Basándose en Kant y su introducción al concepto de «respeto», Honneth sostiene que el reconocimiento implica una restricción de nuestro egocentrismo natural: reconocer a alguien significa percibir una cualidad de valor que nos motiva a no comportarnos egocéntricamente, sino adecuada a los objetivos, deseos y necesidades del otro.[97] Es una acción moral porque se deja determinar por el valor de las otras personas, no es un mero comportamiento estratégico en función de un autointerés. Habrá entonces, tantas formas de acción moral como valores a reconocer en los sujetos. Por eso Honneth distingue tres fuentes de la moral —amor, respeto jurídico y valoración social— que corresponden a tres formas de reconocimiento de nuestro mundo de la vida.

La cuestión filosóficamente más relevante, es que su defensa del modelo receptivo a la hora de concebir el fenómeno del reconocimiento, lo lleva a asumir un *realismo moral*:

> Para poder sostener que en el comportamiento de reconocimiento se reacciona correctamente a las cualidades valiosas de una persona o de un grupo, debe ser presupuesta la existencia objetiva de valores.98

Siendo consciente de la dificultad que encierra la suposición de valores objetivos, Honneth aboga por lo que él denomina un «realismo moderado de valor»: dichas razones evaluativas o valores que debemos poder percibir en personas o grupos, expresan certezas del mundo

de la vida, que *no son* cualidades de valor fijas, objetivas, sino *variables históricamente.*[99] El mundo de la vida social puede ser concebido como una *segunda naturaleza,* y los sujetos que son socializados con éxito en el horizonte de experiencia de un mundo de la vida determinado, aprenden a percibir las cualidades valiosas de las personas, al mismo tiempo que aprenden los comportamientos correspondientes. Por eso, el comportamiento de reconocimiento humano es como un haz de hábitos que han sido vinculados a razones, en el proceso de socialización. En síntesis:

> por reconocimiento debemos entender un comportamiento de reacción con el que respondemos de manera racional a cualidades de valor que hemos aprendido a percibir en los sujetos humanos conforme a la integración en la segunda naturaleza de nuestro mundo de la vida.[100]

9. La idea de un progreso moral

Honneth reconoce que en el marco de su «realismo moderado», que es, en realidad, un intersubjetivismo social, aletea el peligro de un relativismo que es incompatible con los fines normativos de la teoría del reconocimiento, porque el comportamiento recognoscente se adecuaría a unos valores que sólo poseen validez normativa para una cultura. En este punto, caeríamos en el mismo problema que nos hizo descartar el enfoque atributivo. De esta forma, Honneth pretende dar solución a ello:

> Para el modelo de la recepción esta dificultad puede ser sólo esquivada, según mi convicción, cuando el realismo moderado del valor es pertrechado con una robusta concepción del progreso; en el fondo esto significaría suponer un desarrollo orientado que permitiría juicios fundamentados sobre la validez transhistórica de cada cultura de reconocimiento.[101]

Honneth considera que puede dejar de caer en el riesgo de un relativismo ético, si asume un compromiso con la idea de un progreso moral, que estaría marcado por la elevación creciente del nivel normativo de las relaciones de reconocimiento. Tal concepción de un *progreso moral* ya había quedado sugerida por Honneth en *La lucha por el reconocimiento,* al sostener que las esferas de reconocimiento están sujetas a un desarrollo normativo que, bajo la presión de las luchas sociales, se dirige hacia una creciente profundización, ampliación y

generalización de los principios que las animan. Calificar un proceso histórico como «progreso» exige poder anticipar teóricamente una situación final hipotética[102] contra la cual medir el estado actual de la sociedad.

> Para distinguir en la lucha social los motivos progresistas y los regresivos, es necesaria una medida normativa que permita señalar, bajo la anticipación hipotética de una situación final aproximada, una orientación del desarrollo.[103]

Como Rawls ideó la «posición original» y Habermas «la situación ideal de habla», para Honneth podemos pensar en una hipotética situación comunicativa ideal en la que estarían dadas las condiciones intersubjetivas de la integridad de la persona.

> Así, se puede sostener, según mi opinión, que en los dos últimos siglos con la apelación al significado normativo del «amor» se hicieron valer una y otra vez nuevas necesidades —el bienestar de los niños, la necesidad de autonomía de la mujer, por nombrar sólo dos ejemplos—, que han conducido paulatinamente a una profundización de la asistencia y la ayuda mutuas; la misma dinámica puede observarse también naturalmente en las relaciones de reconocimiento del derecho moderno, en las cuales el proceso de reclamación judicial respecto a situaciones de la vida hasta entonces descuidadas ha conducido a una elevación indudable de la igualdad jurídica; e incluso en relación al principio del rendimiento (...) comienza a perfilarse una comprensión ampliada de las contribuciones y rendimientos sociales.[104]

El problema teórico que se nos expone a esta altura es que sostener un «realismo ético» de cualquier tipo, requiere una fundamentación mucho mayor y más consistente que la que Honneth ha dado, ya que la posibilidad de realizar juicios éticos de «validez transhistórica» exige de una respuesta a los problemas tradicionales del realismo, por ejemplo, el del acceso privilegiado a tal ideal regulativo. La ausencia en Honneth de un análisis exhaustivo de esta propuesta, nos impide en este momento profundizar en dicha problemática. Si bien Honneth pretende «encarnar» su teoría a través de una gran sensibilidad a las condiciones histórico—empíricas —y de ahí su crítica a la fundamentación pragmático trascendental de Habermas— esto implica que, si no hay más recurso de validez que las certezas que nos ofrece nuestro mundo de la vida, ¿cómo puede Honneth evitar el relativismo para hablar de un progreso moral?



Habiéndonos permitido esta breve referencia a algunos puntos problemáticos en el planteo de Honneth, volvamos al planteo central.

10. La gramática de los conflictos sociales

Recordemos que, con su teoría del reconocimiento, Honneth pretende acceder a una visión alternativa del mundo social que le permita entender la fuente motivacional de los conflictos sociales. Tal fuente moral la ha encontrado en la experiencia de los afectados por el maltrato físico, la privación de derechos o la desvalorización social. Estas formas de menosprecio provocan sentimientos individuales o colectivos que motivan afectivamente a los sujetos a entrar en un conflicto o lucha para reivindicar formas cada vez más amplias de reconocimiento social. Lo que hace posible que la praxis abierta por este menosprecio tome la forma de una reivindicación es la oportunidad que estas emociones negativas dan de una intuición moral con contenido cognitivo: la posibilidad de una anticipación idealizada de las condiciones para un reconocimiento no distorsionado.[105]

Dicha lucha se da en etapas: en cada etapa de la formación de su identidad, los sujetos entran en conflictos intersubjetivos o luchas por el reconocimiento social. En la primera etapa no hay propiamente lucha, mientras que en las dos últimas el sujeto lucha para que se le reconozca una libertad cada vez mayor: en derechos y en valoración. En este proceso, los sujetos reivindican aspectos aún no reconocidos de su identidad y generan, a través del éxito de su reclamo, el pasaje de un estadio a otro, ampliando su autonomía y contribuyendo al desarrollo moral de la sociedad. Las luchas históricas y sociales son vistas como combinación de luchas estratégicas de intereses y luchas «moralmente motivadas» de grupos sociales que pretenden colectivamente lograr un mayor reconocimiento recíproco institucional y cultural. Así, en un modelo de inspiración hegeliana, Honneth logra desarrollar una teoría social normativa en la que los procesos del cambio social se explican «en referencia a pretensiones normativas, estructuralmente depositadas en la relación de reconocimiento recíproco».[106]

De esta forma, Honneth ha encontrado solución al problema que lo motivó a alejarse teóricamente de Habermas. Al este concentrarse en las implicaciones normativas de la acción lingüística, la justificación filosófica de la moralidad pierde capacidad de referirse a las reacciones y sentimientos morales de la interacción cotidiana y pierde de vista aquel malestar social que no puede ser articulado lingüísticamente porque sus categorías son construidas para la dimensión de los principios morales articulados en el discurso. Sin embargo, los sujetos experimentan heridas hacia lo que llamamos «punto de vista moral», no en términos de desviación de reglas intuitivas del discurso, sino como una violencia hacia reclamos de identidad que son adquiridos en el proceso de socialización. El concepto de *reconocimiento* le permite encontrar en la realidad social un punto de referencia normativo en el cual los estándares morales de la crítica pueden ser precientíficamente asegurados y obtener una «gramática moral» de los conflictos sociales, desde el punto de vista de los que sufren los modos de menosprecio: los maltratados, los excluidos y despreciados de nuestra sociedad.

Notas Capítulo 2

1-Cf. Honneth, A., «Between Proceduralism and Teleology: an unresolved conflict in Dewey's moral theory», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol., n.º 3, 1998, p. 689.

2- Cf. Honneth, A., «Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento», *Logos,* n.º 1, año 2, Public. Univ. Complutense, Madrid, 1998, p. 18. Traducción al castellano de Antonio Gómez Ramos de «Zwischen Aristoteles und Kant. Grundzüge einer Moral der Anerkennung», en Wolfgang Edelstein/Gertrud Nunner-Winkler (ed.), *Moral im sozialen Kontext*, Frankfurt a. M., 2000 y Honneth, A., «Between Preceduralism and Teleology», p. 689-690.

3- Honneth, A., «Entre Aristóteles y Kant», p. 18

4- Cf. Ibíd., p. 21.

5- Ibíd., p. 21.

6- En la exposición, hemos elegido seguir el camino «negativista» que Honneth transita para conectar moralidad y reconocimiento: partiremos de su análisis fenomenológico de las heridas morales o las formas de humillación, para luego, sobre esta base, presentar los tres niveles básicos de reconocimiento intersubjetivo. Consideramos que este orden explicativo —opuesto al que el lector puede encontrar en *La lucha por el reconocimiento,* pero que aparece en artículos previos que preparan esta obra— permite percibir con mayor claridad el proceso lógico de su pensamiento.

7- Cf. Ibíd., p. 26.

8- Honneth, A., «Recognition and moral obligation», *Social Research*, vol. 64, n.º 1, 1997, p. 23. Traducción inglesa de «Anerkennung und moralische Verpflichtung», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 51, n.º 1, 1997, pp. 25-41. Trad. al castellano: «Reconocimiento y obligación moral», *Areté,* Dpto. de Humanidades Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. IX, n.º 2, 1997, pp. 235-252.

9- Ibíd., p. 23-34. Mi traducción.

10- Ibíd., p. 24. Mi traducción.

11- Honneth, A., «Entre Aristóteles y Kant», p. 30. Se percibe, aquí, la cercanía de Honneth a Habermas, en este sentido.

12- Honneth, A., «Recognition and moral obligation», p. 24. Mi traducción.

13- Ibíd., p. 25. Mi traducción.

14- Ibíd., p. 25. Mi traducción.

15- Erikson, Erik H., *Identity and Lifecycle*, New York, 1980, citado por Honneth en «Recognition and moral obligation», p. 26.

16- Dillon, Robin (ed.) *Dignity, character and self-respect*, New York/London, 1995 y Tugendhat, Ernst *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M., 1993, citados por Honnet. Ibíd., p. 26.

7- Cf. Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 116.

8- Cf. Ibíd., p. 161 y Honneth, A., «Integridad y menosprecio», p. 84.

9- Honneth, A., «Recognition and moral obligation», p. 26

20- Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 163.

21- Honneth, A., «Integridad y menosprecio», p. 86.

22- Cf. Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 163.

23- Honneth, A., «Integridad y menosprecio», p. 252.

24- Ibíd., p. 252. Siguiendo a Bloch y la tradición del derecho natural, Honneth ve que la defensa de la integridad humana puede darse a través de la protección frente a la degradación o el insulto.

25- Honneth, A., «Recognition and moral obligation», p. 28.

26- Esta obra tiene su origen en una tesis de habilitación que Honneth realizara bajo la tutoría de Habermas, en 1990.

27- Como vimos en el capítulo anterior, en «Integridad y menosprecio», artículo que escribe dos años antes a La lucha por el reconocimiento y que parece ser un avance de investigación, Honneth presenta por primera vez esta distinción, aunque allí, en orden a conectar con el antecedente de Bloch, comienza en el orden opuesto: primero presenta las formas de menosprecio y luego las formas de reconocimiento que se deducen de ellas. En este trabajo he optado por la claridad de la exposición, por el esquema que sigue el artículo, porque da mejor cuenta de cómo Honneth bosqueja el ámbito fenoménico de lo moral, primero desde lo negativo, viendo allí la relación entre moral y reconocimiento, y recién luego elabora el significado positivo del reconocimiento para la moral.

28- Cf. Honneth, A., «Integridad y menosprecio», p. 253. En Fraser, N. y Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento?* la diferenciación es presentada con un enfoque más histórico, como momentos en el desarrollo de la sociedad burguesa capitalista, mientras en *La lucha por el reconocimiento* el eje principal de análisis es el desarrollo evolutivo de un sujeto.

29- Cf. Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 118. Aunque los escritos tempranos de Hegel están marcados por la concepción romántica de una conexión afectiva entre hombre y mujer, ya Hegel utilizó el concepto del amor para aplicarlo a la relación afectiva entre padres e hijos dentro de la familia.

30- En su obra *Suffering from indeterminacy* (1999) Honneth ha vuelto sobre Hegel y su consideración de los estadios de reconocimiento en su Filosofía del Derecho. En la interacción familiar, el sujeto se presenta como miembro de una comunidad, cuya finalidad externa es el cuidado y la protección de todos los individuos que pertenecen a ella, satisfaciendo las necesidades que tienen en tanto seres naturales, a través del amor recíproco. La familia representa para Hegel un «contexto cognitivo», en el que sus miembros aprenden lo que quiere decir contemplar al otro como a un individuo irreemplazable. Este ejercicio en un lenguaje evaluativo, dice Honneth, es la primera tarea en la educación de los niños. La participación en la vida familiar hace necesario el aprendizaje de un juego lingüístico acuñado afectivamente. Cf. Honneth, Axel, *Suffering from Indeterminacy An Attempt at Reactualization of Hegel's Philosophy of Right* [Sufrimiento desde la indeterminación. Un intento de reactualización de la Filosofía del Derecho de Hegel], *Spinoza Lectures*, Ámsterdam, 1999, p. 59-62.

31- Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 118.

32- Winnicott le aporta el soporte empírico para ver cómo opera el reconocimiento en el desarrollo de la personalidad en la temprana infancia. A diferencia del psicoanálisis ortodoxo freudiano, en Winnicott, la formación de una personalidad psíquicamente sana depende de cómo se articula la interacción y no del desarrollo de las

pulsiones libidinales y el yo infantil. En Freud, las relaciones con otras personas eran simple función del desarrollo de las tendencias libidinales, no tienen una significación autónoma para el desarrollo del niño. Winnicot insiste en cambio, en que la internalización es un mecanismo de socialización, pero también permite la autonomía. Cf. Honneth, A., La *lucha por el reconocimiento*, p. 119, 122. En adelante, Honneth seguirá considerando el psicoanálisis y sus nuevos desarrollos como una pieza clave de su giro teórico-recognoscitivo, y continúa así una relación con esta corriente psicológica que está presente en toda la Escuela de Frankfurt.

33- Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 118.

34- Cf. Ibíd., p. 123.

35- Cf. Ibíd., p. 132

36- Cf. Ibíd., p. 128

37- Honneth, A., «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», en Fraser/Honneth, *¿Redistribución o* reconocimiento?, p. 110.

38- Honneth, A., «Integridad y menosprecio», p. 84.

39- Cf. Ibíd. Honneth se basa en el análisis sistemático de la autoconfianza de Erik H. Erikson, *Identity and the life cycle*, Norton, London, 1980. También en Jessica Benjamin, *The Bonds of love, Psychoanalysis, Feminism and the problem of domination*, New York, 1988.

40- Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 133.

41- No es fácil, de hecho, encontrar el enfoque de análisis conceptual adecuado, ya que las experiencias que tenemos como seres que amamos y somos amados son demasiado particulares y culturalmente variables, como para encontrar supuestos generales que no sean obvios y tengan una relevancia filosófica. Honneth señala como valioso el aporte de Amelie Rorty, quien ha pretendido realizar un análisis lo más formal posible de las relaciones modernas de amor, a partir del descubrimiento de las expectativas recíprocas de los amantes. Centrándose justamente en el carácter particularista del amor, Rorty establece que hay tres actitudes que cada uno espera del otro en la experiencia moderna del amor: a) no esperamos ser amados por nuestras cualidades positivas, sino que serlo aun si eventualmente perdiéramos estas cualidades; b) esperamos que la relación tenga un carácter dinámico y se amolde a los cambios en nuestras vidas o en nuestra personalidad; y, c) que a pesar de su flexibilidad, estos sentimientos sean duraderos. Cf. Honneth, A., «Love and morality», en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, p. 169. Traducción inglesa y ligeramente ampliada de «Philosophie. Eine Kolumne. Liebe» [Filosofía. Una columna. Amor], *Merkur*, nº. 591, 6, 1998, pp. 519-525. Para un análisis de la familia como terreno moral: Honneth, A., «Between justice and affection: the family as a field of moral disputes», en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory,* Polity Press, Cambridge, 2007, p. 144-162. Trad.ingl.de «Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 6, 1995, pp. 989-1004.

42- Cf. Honneth, A. «Love and morality», p. 165.

43- Si bien en la tradición alemana que va de Heidegger a Scheler es posible encontrar un trabajo importante en este sentido, en las primeras décadas después del colapso del nazismo, fueron dejadas de lado por el miedo a un irracionalismo protofascista. Es a partir de los años 70, con Michael Stocker en el ámbito anglosajón y Andreas Wildt en Alemania, que comienza a darse una nutrida literatura sobre la experiencia moral del amor. Andreas Wildt, basándose al igual que Honneth en los escritos de juventud de Hegel, establece formas de consideración moral que no pueden ser definidas en términos legales o contractuales, colocándolas en oposición a la postura de la justicia imparcial de orientación kantiana.

44- Honneth, A., Op.cit., p. 171. Mi traducción. Tampoco el utilitarismo como filosofía moral y su principio de búsqueda de la felicidad del mayor número puede ver el acto de amar a una persona como moralmente relevante.

45- Cf. Ibíd., p. 172-174.

46- Cf. Ibíd., p. 171-172

47- Cf. Ibíd., p. 178.

48- Ibíd., p. 178. Mi traducción.

49- Cf. Honneth, A., «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», p. 114.

50- Cf. «Integridad y menosprecio», p. 85.

51- Cf. Honneth, A., «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», p. 101.

52- Honneth, A., «Integridad y menosprecio», p. 85.

53- Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 143.

54- Cf. Ibíd., p. 144-145.

55- Tanto Hegel como Mead hicieron una buena justificación de cómo los derechos de libertad individual permiten la autorrealización humana: el derecho burgués abre un espacio de libre decisión para establecer metas vitales, sin influjos externos, por lo que la autorrealización tiene el presupuesto de la autonomía jurídicamente garantida. Sólo con su ayuda, una persona puede autorrespetarse y verificar reflexivamente sus propios deseos.

56- Para Mead, la posibilidad de una autorrealización venía dada por la experiencia de realizar un trabajo socialmente útil, pero no percibió que la división funcional de trabajo en una sociedad o lo que vale como contribución socialmente útil no es valorativamente neutro. Honneth ha valorado de todas formas, el espacio del trabajo como lugar fundamental de reconocimiento social cotidiano, como muestran sus artículos sobre Sartre, Bourdieu y Marx en *The fragmented world of the social* (1995). Mientras reconstruía la filosofía de Hegel, también Honneth abordó un examen independiente y crítico de estos autores, como planteos poshegelianos de una lucha por el reconocimiento. Los tres autores reducen todos los reclamos de reconocimiento a la dimensión de autorrealización, pero para Honneth son iluminadores de que los presupuestos normativos son construidos en las prácticas sociales cotidianas, las cuales están conectadas con las expectativas de los sujetos de recibir reconocimiento por sus actividades o características.

57- Honneth, A. Op.cit., p. 150.

58- Cf. Anderson, J. y Honneth, A., «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», en Anderson y Christman (eds.), *Autonomy and the challenges to liberalism,* Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 136.

59- Cf. Ibíd., p. 136.

60- Honneth, A., «Integridad y menosprecio», p. 86.

61- Honneth, A., «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», p. 112.

62- Cf. Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 154-155.

63- Ibíd., p. 158-159.

64- El cuadro se basa en el que Honneth presenta en *La lucha por el reconocimiento* (p. 159), con algunas mínimas variantes que he incluido para hacerlo más claro.

65- El acervo de saber del que nos abastecemos para entender una situación, campo semántico de los contenidos simbólicos. Por ejemplo, nos entendemos sobre lo que es humillación o injusticia, porque nos abastecemos de un concepto de dignidad, de derechos, y de valor construido históricamente.

66- Honneth, A., «Grounding recognition: a rejoinder to critical questions», p. 501. Mi traducción.

67- Honneth, A., «Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser», en Fraser, N. y Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, p. 113.

68- Op.cit, p. 109.

69- Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 206.

70- Ibíd.

71- Siguiendo la caracterización de Charles Taylor en «¿Cuál es el problema de la libertad negativa?», en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

72- Cf. Honneth, A., «Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento», p. 33.

73- Honneth, A., «Recognition and moral obligation», p. 31.

74- Cf. Honneth, A., «Integridad y menosprecio», p. 87.

75- Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 208.

76- Ibíd.

77- Cf. Ibíd.

78- Ibíd., p. 210. También se podría hablar de una autonomía entendida como autorrealización, pero no se oponen, sino que la primera queda incluida en la segunda. La moral, entendida como respeto universal sirve al objetivo de posibilitar una vida buena, pero la autodeterminación por sí sola no genera autorrealización, porque genera, según Honneth, un «sufrimiento por indeterminación». Este concepto que se menciona al pasar en *La lucha por el reconocimiento*, se desarrolla en la obra que lleva ese título, siguiendo la idea hegeliana de una libertad comunicativa —ser uno mismo en el otro—.

79- Honneth, A., «Entre Aristóteles y Kant», p. 19

80- Ibíd., p. 31.

81- Honneth, A., «Recognition and moral obligation», p. 33.

82- Incluso hay demandas de reconocimiento que no tienen un status moral.

83- Cf. Honneth, A., «Redistribución como reconocimiento», p. 116 y 118.

84- Cf. Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 213.

85- Honneth, A., «Recognition and moral obligation», p. 27.

86- He analizado este déficit de Honneth en el artículo «Esferas de reconocimiento y capacidades básicas», Cortina, Adela y Gustavo Pereira (ed.), *Pobreza y libertad,* Madrid, Tecnos, 2008, (en prensa) donde muestro que por ejemplo, en el drama social de la violencia doméstica, es indispensable tener una conciencia de cómo los niveles se condicionan entre sí, para diseñar políticas públicas que aborden el problema integralmente.

87- Honneth, A., Op.cit., p. 33-34.

88- Cf. Ibíd., p. 19.

89- En *The Aristotelian Society Supplementary Volume* LXXV, n.º 1, Bristol, 2001, pp. 111-126.

90- En *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialphilosophie*, n.º 1, octubre 2004, p., 51-70. Traducción al castellano de Moreno Cuevas: «El reconocimiento como ideología», *Isegoría,* n.º 35, 2006, pp. 129-150.

91- Honneth nos advierte que el concepto se suele presentar en la filosofía contemporánea con gran vaguedad, entre otras razones, porque incorpora elementos semánticos diferentes en la lengua francesa, alemana e inglesa y tampoco es evidente la relación entre los diferentes sentidos. En alemán, el concepto parece denotar esencialmente sólo la situación normativa asociada con el otorgamiento de un status social positivo, mientras que en inglés y en francés, también incluye el sentido epistemológico de «identificar« a alguien o a algo como tal. Una dificultad que se le suma es que en los tres idiomas, el concepto puede ser usado para los actos de habla en que uno admite, concede algo o toma conciencia de un punto, en cuyo caso adquiere en primer lugar, un sentido de pura referencia a uno mismo. Cf. Honneth, A., «Grounding recognition», p. 505. y Honneth, A., «Reconocimiento como ideología», p. 133-134.

92- En dicha obra, Honneth analizó la invisibilidad como forma de desprecio social, y anuncia la tesis central de su posterior libro *Reificación*: la prioridad genética del reconocimiento frente al conocimiento.

93- Hay actitudes positivas que acompañan ciertos intereses de interacción, que no deben ser concebidas como formas de reconocimiento: por ejemplo, si tengo un fuerte interés de jugar al ajedrez regularmente con alguien, tendré seguramente una apreciación positiva de sus cualidades o capacidades, pero el fin primario allí es jugar juntos al ajedrez. Cf. Honneth, A., «Grounding recognition», p. 506, y «El reconocimiento como ideología», p. 134.

94- Cf. Honneth, A., «El reconocimiento como ideología», p. 138.

95- En regulaciones que establecen remuneración, la protección frente a enfermedades o tiempo de vacaciones de los trabajadores de ciertos ramos, prácticas con que son tratados los pacientes en los hospitales, se cristalizan formas de reconocimiento. La relación es dialéctica porque también ocurre que las organizaciones asumen un protagonismo en la producción de nuevas cualidades de valor de los seres humanos, imponiendo regulaciones y prácticas antes de que alcancen expresión en la praxis narrativa de un mundo de la vida.

96- Honneth, A., Op.cit., p. 136.

97- Cf. Ibíd., p. 140.

98- Ibíd., p. 136.

99- Cf. Ibíd., p. 137.

100- Ibíd., p. 139.

101- Ibíd., p. 137.

102- Esta diferenciación de tres esferas de reconocimiento sólo existe como tal en las sociedades modernas. Es posible reconstruir hipotéticamente una «situación ori-

ginal» en la que los tres modelos de reconocimiento no se diferenciaban: había una suerte de moral interna en la que los aspectos de dedicación no estaban separados enteramente de los derechos del miembro de la estirpe ni de la valoración social. Las luchas sociales son las que van generando la diferenciación y ampliando los potenciales de subjetividad. Se distinguen tipos de lucha en cada nivel, «el terreno fecundo para tales formas de resistencia lo preparan semánticas subculturales en las que se encuentra un lenguaje común para tales sentimientos de injusticia, que como siempre de manera indirecta apunta a la posibilidad de una ampliación de las relaciones de reconocimiento». Honneth, A., *La lucha...*, p. 205.

103- Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 203

104- Honneth, A., «El reconocimiento como ideología», p. 143.

105- Para Honneth, las experiencias de menosprecio son la fuente de las reivindicaciones sociales porque permiten una intuición moral sobre las condiciones necesarias para un reconocimiento no distorsionado. Ahora bien, el propio Honneth sostiene que el hecho de que el potencial cognitivo inherente a estos sentimientos evolucione en una convicción moral y una praxis política, depende del ambiente político y cultural. «Si la experiencia del menosprecio va a convertirse en una fuente de motivación para actos de resistencia política, entonces, deberá existir un movimiento social por medio del cual puedan ser articuladas, y puedan manifestarse de una forma positiva.» Honneth, A., «Integridad y menosprecio», p. 260.

106- Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, p. 8.

Capítulo 3.

Reconocimiento y justicia

En 1992, el mismo año en que se publicó *La lucha por el reconocimiento* de Honneth, lo hizo el ya famoso ensayo de Charles Taylor *La política del reconocimiento*. A partir de ese momento, puede decirse que la cuestión del «reconocimiento» ha sido central en el debate filosófico contemporáneo sobre la justicia. El contexto en el que surgen estos modelos teóricos es un cierto agotamiento de las teorías de justicia distributiva y la conciencia de que un tratamiento igualitario entre los ciudadanos no se agota en la distribución de recursos o bienes primarios.

La renovación de la teoría crítica que Honneth pretende realizar implica también renovar la base informacional de una teoría de la justicia, planteando una categoría que permite conceptualizarla más adecuadamente. Su teoría responde al intento de congregar en una visión unificada, los diferentes problemas y demandas que se presentan en las sociedades contemporáneas. La estrategia consiste en tomar el *reconocimiento* como categoría clave de análisis para desentrañar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto y comprender la fuente motivacional de las luchas sociales: las experiencias de injusticia son siempre experiencias de una falta de reconocimiento. Esta propuesta llevará a Honneth a intervenir en el debate filosófico-político, en diálogo con el liberalismo de Rawls, con el comunitarismo e incluso con otras perspectivas del reconocimiento.

El giro provocado por la teoría del reconocimiento lo llevará a entender la justicia social *ampliamente,* como garantía de la calidad de las formas de reconocimiento mutuo —amor, derecho y estima— en las distintas esferas de la vida social. La justicia tendrá que ver con cómo están constituidas las prácticas sociales y la *calidad* de las formas de reconocimiento presentes en ellas. Honneth sostiene que esta inspiración le viene de la *Filosofía del Derecho* de Hegel que puede ser leída como una teoría normativa de la justicia social que, en la reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, fundamenta qué esferas sociales deben existir en una sociedad moderna para dar a todos sus miembros la posibilidad de realización de su autodeterminación.

mientras que Habermas desarrolla en *Facticidad y validez* una concepción normativa según la cual la legitimidad del orden jurídico

estatal se deduce de la garantía de las condiciones de la formación democrática de la voluntad, Hegel se remonta a la autorrealización individual para deducir de sus condiciones, la tarea de un orden jurídico moderno; el hecho de que para él las esferas comunicativas se presenten en primer plano resulta precisamente del modo peculiar en el que determina la estructura de la libertad de la «voluntad libre».[1]

Comenzaremos este capítulo por profundizar en el concepto de autonomía que maneja Honneth, ya que es la clave interpretativa para comprender sus debates con otras teorías de justicia, fundamentalmente en su distanciamiento de las concepciones procedimentales de la justicia.

1. La autonomía del sujeto como horizonte normativo

La teoría del reconocimiento de Honneth opera con un horizonte normativo en la evaluación de la justicia: *la autonomía del sujeto*. La justicia de una sociedad se mide de acuerdo al nivel de autonomía que garantiza a todos sus ciudadanos, esto es, si todos tienen la misma oportunidad de autorrealización de su identidad personal. Esta oportunidad se logra asegurando la calidad en las relaciones de reconocimiento mutuo en que participan los sujetos: es decir, siendo reconocidos como sujetos de necesidades específicas a través del amor, como sujetos iguales jurídicamente a través del derecho, y como valiosos por nuestros aportes y cualidades particulares, a través de la estima social.

Con esta postulación, por un lado, Honneth propone una ampliación de la noción de sujeto que ha predominado en la teoría social crítica. La influencia del marxismo y su antropología utilitarista llevó a considerar a los sujetos socializados como actores movidos por intereses de clase o por una racionalidad meramente instrumental, olvidando la dimensión normativa del descontento social. A excepción de Habermas, la teoría crítica en general mantuvo la tendencia al antinormativismo.[2] Para Honneth, esta teoría se debe abrir a iluminar al sujeto como agente moral que pretende, de la sociedad, el reconocimiento de aspectos claves de su identidad personal.

Pero además de distanciarse de la concepción de sujeto predominante en la teoría crítica, Honneth ha cuestionado, junto al comunitarismo y al feminismo, la visión de la autonomía supuesta en las teorías liberales, fundamentalmente a través de una crítica a la noción rawlsiana del sujeto, por considerarla una visión restringida e ingenua.

1.1 Una autonomía en clave intersubjetiva

Según Honneth, las concepciones políticas liberales, desde la modernidad, han entendido la autonomía personal de una forma esencialmente individualista. Esto se debe al origen histórico de esta noción. En el contexto social de la temprana modernidad, los individuos abandonaron la adscripción a roles sociales predeterminados para asumir su propia búsqueda de la felicidad. Surgió así la tendencia creciente a ver la implicación normativa de que la libertad y la autonomía personal era una cuestión de permitir a los individuos desarrollar su personalidad sin ser perturbados. Cuanto menos los otros limiten mis acciones, mayor es mi capacidad para actuar de acuerdo a mis propias preferencias o convicciones —lo que Berlin ha dado a llamar «libertad negativa»—. Según esto, la autonomía de los individuos aumenta, reduciendo restricciones, o sea, ganando *independencia* de los otros.[3]

Esta visión individualista de la autonomía personal asentó las modernas teorías de la justicia: crear una sociedad justa tenía que ver con permitir a los sujetos ser lo menos dependientes de otros posible. Según Honneth, la tendencia a maximizar la libertad negativa propia de las teorías políticas liberales parece descansar en una idealización de los individuos como autosuficientes y autoconfiados. Al errar en conceptualizar adecuadamente la necesidad, vulnerabilidad e interdependencia de los individuos, también interpreta erróneamente la justicia social:

> Si, por el contrario, reconocemos que los individuos —incluyendo los individuos autónomos— son mucho más vulnerables y necesitados que lo que el modelo liberal los ha presentado, surge una muy diferente imagen de las demandas de justicia social.[4]

Desde este supuesto, Honneth ha elaborado una teoría de la autonomía en clave de reconocimiento mutuo, focalizada en la influencia de las relaciones intersubjetivas sobre las capacidades de los agentes que son constituyentes de su autonomía. Las competencias de agencia que supone la autonomía requieren que uno sea capaz de sustentar ciertas actitudes hacia uno mismo —en particular, la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima—; y estas autoconcepciones —o, en términos hegelianos, «relaciones prácticas del yo»— dependen empíricamente de las actitudes sustentadas por otros —a través del ser reconocidos por aquellos que también uno reconoce—. Como hemos visto en el capítulo anterior, sólo adquirimos autoconfianza siendo amados, auto-

rrespeto siendo tratados como fines inviolables y autoestima cuando nuestros propósitos son socialmente valorados. Si todas las capacidades constituyentes de la autonomía están socialmente situadas, ser reconocido es empíricamente necesario para ser autónomo.

> Una autonomía plena —la real y efectiva capacidad de desarrollar y perseguir nuestra propia concepción de una vida con sentido— es facilitada por relaciones con el propio yo (autoconfianza, autorrespeto y autoestima) que están estrechamente conectadas con redes de reconocimiento social.[5]

La relación con uno mismo, no es, entonces, una cuestión de un ego solitario reflexionando sobre sí mismo —el «soy digno» kantiano— sino el resultado de un proceso intersubjetivo de mutuo reconocimiento. Si ello es así, la autonomía individual puede ser deteriorada a través del daño a las relaciones sociales que la sustentan, por lo que también es una cuestión de justicia social que los contextos sociales en que emerge sean debidamente protegidos.

Pero además de una autonomía relacional o intersubjetiva, Honneth insiste en que el ideal regulativo debe ser una autonomía «descentrada». Veamos qué se entiende por tal concepto.

1.2 Una autonomía descentrada

En el otro extremo de la visión liberal y su desconsideración de nuestra vulnerabilidad, podemos encontrar teorías que radicalizan la tendencia a un «descentramiento» del sujeto, negando la posibilidad misma de la autonomía personal. En el siglo XX, se dan dos aportes teóricos fundamentales que quiebran la noción clásica de la subjetividad: Freud y su crítica psicológica del sujeto, y Wittgenstein y Saussure y su crítica lingüística del sujeto. A partir de la hipótesis freudiana del inconsciente, ya no puede pensarse al sujeto como un ser autotransparente que tiene acceso directo al conjunto de sus motivaciones, deseos o preferencias, como suponía la noción clásica de autonomía. El segundo aporte nos revela que el discurso individual, mediante el cual nos definimos o establecemos nuestras preferencias, depende de una matriz de significados previa a cualquier intencionalidad, de un «juego de lenguaje» que no elegimos, sino que ya nos es dado.

> ambas dimensiones, el inconsciente y el lenguaje, refieren a poderes o fuerzas que operan en cada acción individual sin que el sujeto pueda ser capaz de controlarlas completamente, o incluso de detectarlas.[6]

Esta crítica del sujeto ha dado pie a teorías que, extendiendo y profundizando esta perspectiva, dan tal objetivación a fuerzas extrañas en el sujeto, que abandonan la idea de que sea posible una autodeterminación, en el sentido de un control sobre nuestro propio hacer (Levi-Strauss, Foucault, posestructuralismo).

La crítica del sujeto representa un desafío al concepto kantiano de autonomía —en el que se asienta la visión clásica liberal—, fundamentalmente en el significado que este concepto normativo kantiano tiene para una teoría filosófica de la persona.[7] Por autonomía, en ese contexto, se entiende la habilidad empírica de sujetos concretos para determinar sus vidas libremente, o sin coerción. Esto implica dos habilidades básicas que quedan seriamente cuestionadas por la crítica contemporánea del sujeto: el sujeto debe poseer una conciencia de sus necesidades personales y un conocimiento específico del significado atribuido a sus acciones. La acción humana se presupone transparente y con un significado intencional. Si, como ha demostrado la crítica contemporánea del sujeto, estas habilidades personales no son posibles, y aún pretendemos mantener la autonomía como ideal normativo, para Honneth es evidente que el camino será reformular las habilidades psíquicas que se requieren para ser autónomo.

En el artículo «Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik» [Autonomía descentrada. El sujeto después de la caída] (1993), dedicado especialmente a una teoría de la subjetividad, Honneth sostiene que si queremos mantener la idea de autonomía personal como ideal normativo, la categoría debe necesariamente ser repensada desde estos aportes —a esta altura indiscutibles—. Dicha tarea exige una reconstrucción de la subjetividad que reconozca estos procesos de «descentramiento» por la acción del inconsciente y del lenguaje, pero no los vea como barreras sino como condiciones constitutivas de la propia individuación de los sujetos. Esto se logra con una teoría de la persona basada en la intersubjetividad y el reconocimiento. Ella permite adaptar la idea de autonomía a las condiciones limitantes del inconsciente y el lenguaje, y entender la autodeterminación como la forma que estas fuerzas toman.[8] De esta forma, se disuelve la oposición entre autonomía y fuerzas que trascienden al sujeto. Desde una teoría de la intersubjetividad, «debería hacerse claro que descentrar al sujeto no lleva a abandonar la idea de autonomía, sino que esta idea misma debe ser descentrada».[9]

Los primeros esbozos de una concepción de este tipo Honneth los ha encontrado en la psicología social de Mead y en el psicoanálisis de Winnicott, en la idea de que la identidad subjetiva es producto de una interacción social y de que algunas de las fuerzas que dirigen el psiquismo permanecen inaccesibles para nuestra conciencia. A partir de ellos, es posible construir una concepción psicoanalíticamente extendida de la intersubjetividad.

Para Mead, la conciencia de la realidad y de la propia identidad —el «me»— no surge de una constitución individual de significado, sino de la participación activa en el sistema de lenguaje intersubjetivamente compartido que no puede ser controlado intencionalmente por nosotros. Pero más allá de esta parte consciente, se encuentra otra parte de la personalidad que es el «I»: un reservorio inconsciente de actos impulsivos que permite al sujeto dar respuestas creativas y, por tanto, de allí surge la energía psíquica para dotar al sujeto de una multitud de nuevas posibilidades de identidad. Los impulsos inconscientes acompañan nuestras conductas vitales conscientes, en la forma de sentimientos de aprobación y desaprobación de los modos corrientes de conducta. De la interfase entre esta fuente inconsciente de nuestra personalidad —que precede a la conciencia que el sujeto adquiere de sus compañeros de interacción—, y la parte consciente, lingüísticamente mediada, se desarrolla una tensión en el sujeto que dirige su proceso de individualización: para responder a las demandas de su inconsciente, el sujeto debe, con la fuerza del consciente, expandir su campo social de acción de tal forma que se puede ver a sí misma como una personalidad única.[10] En esta teoría de la personalidad, los dos poderes que estaban más allá de la conciencia del sujeto (lo inconsciente y el lenguaje) ya no son barreras, sino condiciones para el desarrollo de una identidad personal.

A partir de este modelo de la personalidad, Honneth sostiene que una vida autónoma requiere de capacidades que tienen que ver con el manejo de nuestros impulsos, con la organización de nuestra propia vida y con las demandas morales del ambiente social. La plena autodeterminación abarca estas tres capacidades:

a) ser capaz de articular, sin miedo, sus necesidades o impulsos inconscientes a través del lenguaje. Reemplazando la idea de la transparencia sobre nuestros motivos, el psicoanálisis ha insistido en la noción de una progresiva verbalización de lo inconsciente. Una persona autónoma es la que está libre de patrones de conducta compulsivos.

b) Ser capaz de presentar su vida y sus distintas fases en un contexto narrativo que emerge de evaluaciones éticas. Frente a la idea de que nuestros diversos impulsos se ordenan en un esquema racional y una consistencia biográfica, con el psicoanálisis Honneth asume que podemos descubrir divergentes e incluso nuevos impulsos en nosotros, lo que no nos ata a una única relación de significado. Honneth insiste en la importancia de una flexibilidad psíquica para responder a los cambios vitales: soy autónomo cuando puedo evaluar y reorganizar mis necesidades nuevamente, y justificar las decisiones sobre mi vida desde esta metarreflexión sobre mis propios impulsos. Esta visión de la vida interior, «sugiere la necesidad de una concepción más polivocal de cómo los individuos autónomos se relacionan con sus deseos, impulsos, fantasías y otras dimensiones de la subjetividad».[11]

c) Ser capaz de una sensibilidad moral al contexto (en vez de una orientación a principios morales) la capacidad de relacionarnos, de una manera reflexiva a las demandas morales de nuestro entorno social. Cuanto más abierto el sujeto a la multiplicidad de posibilidades de identidad que hay en él, más sensible se vuelve a las concretas necesidades de otros.

Una persona autónoma es, entonces, la que puede reorganizar sus necesidades creativamente, presentar su vida de un modo éticamente reflexivo y aplicar normas universalistas con sensibilidad contextual.[12] Honneth reconoce que pueden darse conflictos entre los tres niveles, e incluso, que se suele priorizar un solo sentido, descuidando el resto. Una autonomía completa o densa surge requiere de estas tres condiciones operando simultáneamente en el sujeto.

Podemos ver cómo Honneth ha recurrido a una teoría psicoanalítica del sujeto entendida teórico-recognoscitivamente, para explicar la creatividad moral de los sujetos y construir una reformulación del ideal normativo de la autonomía. A partir de allí, Honneth permanecerá cercano a esta perspectiva psicológica, como lo muestra su artículo posterior «Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Seeming Obsolence of Psychoanalysis».[13]

Todas las habilidades para la autonomía, como ha mostrado la teoría de Winnicott, se logran con la experiencia del reconocimiento. Por ello, con Honneth, podemos pensar en la existencia de una *auténtica* autodeterminación como un logro *intersubjetivo*, lo que nos aleja tanto de las visiones deterministas, como de las atomistas liberales.

2. Crítica a la visión procedimental de la justicia

Dada la conexión que existe entre visiones de la autonomía y de la justicia social, la concepción intersubjetiva de la autonomía personal que Honneth ofrece, lo lleva a criticar las visiones procedimentales de la justicia, en tanto se asientan en una visión restringida de la autonomía. Si las capacidades para ser autónomos son estas y la justicia consiste en proteger a los sujetos de las vulnerabilidades relacionadas al logro de su autonomía, entonces, la justicia debe ser repensada.

Su mirada crítica se dirige fundamentalmente, al enfoque procedimentalista de Rawls y Habermas, ambos de inspiración kantiana. Ambas teorías políticas procedimentalistas consideran que la justificación normativa de la justicia debe estar en los contextos deliberativos en que los potenciales miembros de la sociedad, en condiciones de imparcialidad, alcanzan un entendimiento sobre los principios que regularán su futura cooperación. A ambos autores, Honneth les reconoce el haber ampliado la visión clásica que restringía la autonomía a la libertad negativa y haber ampliado los derechos liberales en un sentido positivo y material. Son teorías que iluminan hasta qué punto la autonomía personal requiere de los recursos y las circunstancias necesarias para ser realmente capaz de llevar la vida que uno considera valiosa. Sin embargo, ambos se han quedado muy cortos en la consideración de intersubjetiva vulnerabilidad humana. Para ello, se requiere de una expansión de la noción de autonomía en otro sentido. En el análisis de los diferentes niveles de reconocimiento en el capítulo anterior, ha quedado claro que se exige de una teoría recognoscitiva de la autonomía. «La autonomía es una capacidad que existe sólo en el contexto de las relaciones sociales que la sostienen y sólo en conjunción con un sentido interior de ser autónomo.»[14]

2.1 Crítica a Rawls

La propuesta de justicia como imparcialidad de John Rawls exige ser revisada a la luz de esta visión intersubjetiva de la autonomía. Los principios de justicia que los participantes del contrato social rawlsiano acuerdan, regulan las relaciones entre sujetos, concebidos como seres interesados en la realización más autónoma posible de sus planes de vida individuales.

Por autonomía, Rawls entiende, por un lado, la autodeterminación del sujeto en la construcción y persecución de un plan racional de vida libremente elegido y, por otro, el necesario reconocimiento de los otros —en tanto sujetos—, y por tanto de la necesidad de una igual consideración. Es la idea de los sujetos como personas morales libres e iguales, paradigma que Rawls resume clásicamente en las dos capacidades básicas de la persona moral: albergar una concepción del bien y un sentido público de justicia.[15] Pero es una visión claramente individualista de la persona.

Rawls insiste en que las partes en la posición original no deben tener conocimiento de quienes son, exceptuando los rasgos básicos de su racionalidad instrumental, para garantizar que el acuerdo sobre los principios reguladores se dé en condiciones de imparcialidad. Según Honneth, Rawls deja que el velo de ignorancia caiga demasiado bajo,[16] haciendo que la intersubjetividad humana —y especialmente, la intersubjetiva vulnerabilidad de los participantes— desaparezca de escena.

Según Honneth, el liberalismo rawlsiano ha atendido exclusivamente a una concepción política de persona —no metafísica ni psicológica—, dejando fuera consideraciones psicológicas sobre condiciones empíricas que son relevantes en la deliberación sobre los principios de justicia. Su enfoque se centró más en las condiciones para el autorrespeto como colegisladores, que en la autoconfianza y autoestima. Esto forma parte de lo que es una sociedad justa, pero es insuficiente.

Si para la justicia liberal es central proteger a los individuos en las áreas en que su autonomía es vulnerable, los principios de justicia de Rawls deberían dar cuenta de todas las vulnerabilidades y necesidades de reconocimiento requeridas para la autonomía. Rawls valora la existencia de otro tipo de vulnerabilidades, pero piensa que pueden ser consideradas en la etapa legislativa. El punto es que desde la teoría de Honneth,

> las capacidades relacionadas a la autonomía que son vulnerables a la injusticia están tan amplia y profundamente implicada en aspectos centrales de la deliberación que sería riesgoso confiarlas a la etapa legislativa posterior.[17]

Para Honneth, el hecho de que seamos vulnerables se puede acomodar perfectamente a la justicia como imparcialidad, si se asume que la estructura básica necesita proteger a todo lo que atente contra el poder moral de los sujetos.

No vemos razones por las que una teoría de justicia deba contar como irrespetuosa del pluralismo sólo como resultado de incorporar consideraciones empíricas sobre vulnerabilidades humanas, como es el efecto que ciertos tipos de menosprecio tiene sobre el potencial para formar relaciones personales plenificantes.[18]

Para Honneth es imposible establecer los procedimientos de justificación con independencia absoluta de presupuestos sobre las características definitorias de la personalidad humana. De hecho, la discusión de Rawls sobre el autorrespeto ya sugiere que las partes en la posición original deben atender a ciertas necesidades de reconocimiento, pero Rawls se queda muy corto en la consideración de la intersubjetividad: no considera ampliamente cómo la infraestructura de reconocimiento de una sociedad —sus recursos simbólico-semánticos— pueden acotar las opciones disponibles —aspecto en el que ha insistido la crítica comunitarista—, ni presta suficiente atención a las condiciones de reconocimiento dentro del ámbito familiar —crítica feminista—. A decir de Honneth, «el liberalismo enfrenta el nuevo desafío de hacer justicia a la naturaleza profundamente intersubjetiva de la autonomía».[19]

Al abrirse a la consideración de cómo la infraestructura social incide en la autonomía, se debe reconocer la amplia relevancia que tienen las condiciones de reconocimiento, lo que requiere un alejamiento del enfoque exclusivamente distributivo al que se ha restringido Rawls.

2.2. *Crítica a Habermas*

Honneth reconoce que el procedimentalismo de la Ética del discurso ofrece una visión más intersubjetiva de la autonomía que la de Rawls, al presentarla como algo alcanzado comunicativamente, como un logro intersubjetivo. Habermas se da cuenta que los seres humanos, por naturaleza, sólo pueden formar una identidad propia porque crecen y se mueven en un mundo social compartido. El concepto de persona moral que presupone es un sujeto de reconocimiento recíproco, porque al hablar de un acuerdo alcanzado en la argumentación, supone que al discurso o la posición moral de una persona, se antepone un proceso de socialización comunicativa por el cual puede entenderse con otros. A diferencia de las visiones clásicas, la autonomía no se supone dada de antemano, sino que es resultado de un proceso intersubjetivo.

Esto le permite a Habermas hacerse consciente de que la justicia va más allá de lo distributivo, como algo más amplio que tiene que ver con

la calidad de las relaciones de reconocimiento recíproco. El problema clave de la justicia no es, para la Ética del discurso, la distribución de bienes, sino la estructura de las relaciones sociales de reconocimiento. En esto, Habermas y Honneth están de acuerdo. Pero este último encuentra dos problemas en la teoría habermasiana de la justicia:

El primer problema radica en su excesivo formalismo o en su neutralismo de contenido. En un artículo titulado «Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept»)[20] [La ética discursiva y su concepto implícito de justicia] (1991), Honneth pretende demostrar que la Ética del discurso requiere implícitamente una concepción material de la justicia, aunque no lo reconozca. Habermas y Wellmer sostienen que la ética discursiva ofrece un procedimentalismo puro —por el cual dilucida las cuestiones de justicia sin brindar ni una forma ideal de vida ni una concepción determinada de justicia, sino una indicación del procedimiento por el cual pueden ser dilucidados racionalmente las cuestiones de justicia. Pero Honneth sostiene que sus teorías hacen imprescindible una anticipación teórica de un principio de justicia social, que vuelve cuestionable su distinción tajante entre «lo formal» y el contenido.

La ética del discurso de Habermas puede verse como una versión teorético-comunicativa del imperativo categórico kantiano, sólo que el examen moral se traslada de un ego solitario a un acto comunicativo entre sujetos reales. Una norma tiene validez cuando todos los afectados por ella, alcanzan un entendimiento o acuerdo sobre si debe entrar en vigencia o no. Como sabemos, la fundamentación de este principio de generalización se encuentra en el análisis de los supuestos pragmáticos de la comunicación humana, cuya idealización se presenta en la situación ideal de habla. Este no es ni un ideal de vida, ni la descripción de un orden social justo, sino que solo marca las condiciones formales bajo las que podemos decidir racionalmente sobre cuestiones de justicia. No hay más norma que la del principio de generalización, todas las demás, según Habermas, dependerán de si reciben el apoyo de un acuerdo fáctico. Sin embargo, nos advierte Honneth, la consideración que la propia teoría hace de los presupuestos dialógicos, debería llevarla a

> distinguir normativamente también aquellos condicionamientos sociales que posibilitan por principio el establecimiento de discursos libres de coerción desde su infraestructura institucional y su autocomprensión cultural.[21]

La ética discursiva debería superar el estrecho marco de una ética puramente procedimental, ya que no puede obviar una teoría material de la justicia, en referencia a aquellas normas de justicia que determinan las condiciones para la posibilidad de estos procedimientos. Entre los contenidos materiales que quedan implícitos se encuentran: la libertad frente a las formas de coerción cultural e institucional por las que un sujeto afectado puede quedar excluido de la negociación, o en sentido positivo, una igual posibilidad de acceder a las informaciones sociales y tradiciones culturales de formación para poder conocer el espectro de alternativas morales y afirmar argumentativamente la propia opinión. También el grado de reconocimiento social y autoestima individual para reconocer y defender públicamente las intuiciones morales propias, saberse un sujeto capaz de juicio. Para una Ética discursiva

> sólo puede valer como justa aquella sociedad que en su infraestructura normativa dispone de los presupuestos para diálogos libres de dominio y que por ende, garantiza en general a todos sus miembros la oportunidad para una negociación igualitaria y sin coerción de las normas en discusión.[22]

La concepción de justicia que propone Honneth es *formal*, porque no se compromete con una ordenación institucional o una distribución determinada, pero a la vez, tiene un *contenido material*, porque distingue normativamente a aquellas formas sociales organizativas que hacen posible una participación igualitaria en el nivel del diálogo discursivo. Una sociedad es justa cuando su estructura interna normativa pone a todos sus miembros en condiciones de adquirir el saber socialmente disponible y la consecución de la autoestima individual que se requieren para la toma de posición moral.[23] Esta primera crítica a Habermas, hace pensar que lo que pretende Honneth es complementar la propuesta de Habermas, haciendo hincapié en los aspectos que quedaron invisibilizados en su teoría.

Un segundo problema —ya presentado en el capítulo 1— con la teoría habermasiana se encuentra en lo que se concibe como fuentes normativas del descontento social. Este aspecto, una novedad que ambos autores introducen en la teoría crítica, implica la consideración del sujeto como agente moral, o sea, conciben que los individuos presentan expectativas normativas con respecto a los arreglos sociales. En palabras de Honneth, implica que

> cada sociedad requiere una justificación desde la perspectiva de sus miembros, en la medida en que tenga que cumplir una serie de criterios normativos que surgen de reivindicaciones profundamente ancladas en el contexto de la interacción social.[24]

Habermas ha analizado la sociedad desde las perspectivas normativas de sus miembros, pero lo ha hecho desde una perspectiva formal o una interpretación mínima. Para Habermas, un orden social también está justificado en ciertas expectativas normativas, pero la cuestión para Honneth es si estas expectativas son algo más que los criterios formales que tiene el concepto de justificación en Habermas. Como supone que un orden social está legitimado políticamente si satisface ciertas normas específicas de la racionalidad discursiva, supone que la protesta moralmente motivada surgirá cuando se percibe que no las satisface. Las sensaciones sociales de injusticia surgen cuando ciertas medidas o reglas institucionales no están acompañadas por razones que los individuos puedan comprender.[25] En el modelo de Habermas, algo se experimenta como «injusticia social», cuando ya no podemos comprender racionalmente por qué una regla institucional debería contar con el acuerdo en base a razones generalmente aceptadas.

> Esta restricción a una sola forma de justificación pierde de vista las perspectivas normativas a partir de las cuales deciden los individuos hasta dónde pueden seguir los principios establecidos de justificación pública en primer lugar.[26]

Las expectativas normativas que importan son las que están, por así decirlo, en un nivel inferior. Las razones aceptadas generalmente no tienen por qué corresponder con las expectativas normativas de los sujetos. Por eso, este procedimentalismo no puede tomar en cuenta las reivindicaciones y vulnerabilidades individuales, que para los afectados, son la esencia moral desde donde se evalúa el orden social. Lo que cuente como buena razón, para la justificación de arreglos institucionales dependerá de si son consideradas o no las expectativas morales de los individuos. Para comprender la experiencia de la injusticia social, no sólo hay que tener en cuenta los principios de legitimación establecidos, sino también los horizontes materiales de expectativa de reconocimiento social que constituyen el «material» de todos los procesos públicos de justificación.[27]

Mientras para Habermas las expectativas que los sujetos tienen de los arreglos sociales se focalizan en las condiciones del diálogo discursivo en el cual se dirimen, para Honneth, lo que los sujetos esperan de la

sociedad es el reconocimiento de sus reivindicaciones de identidad. Los sujetos perciben un procedimiento institucional como injusto cuando sienten que no se respetan aspectos de su personalidad que merecen ser reconocidos.[28]

3. Lo «otro» de la justicia: respeto y solidaridad

Como sabemos, las teorías procedimentales de la justicia como la de Rawls o Habermas ponen el énfasis en el ideal kantiano de un trato igualitario universal. Este funcionó como único principio normativo para pensar la justicia social hasta que las teorías morales feministas, siguiendo las investigaciones de Carol Gilligan, introdujeron la noción de una *ética del cuidado,* ensanchando el dominio de lo moral y la visión de la autonomía personal, tanto de hombres como de mujeres. Esta noción fue inspiradora de teorías políticas feministas que cuestionaron al liberalismo por estar basado únicamente en un modelo procedimental y jurídico de las relaciones humanas. Este es el caso de Seyla Benhabib[29], quien denuncia la ceguera que las propuestas liberales tienen hacia la perspectiva del otro concreto y su excesivo formalismo, que los lleva a suponer un sujeto descarnado y vacío, que es una pura abstracción. Tal criticismo pesó en seguida sobre la ética del discurso, que como enfoque kantiano, también desconocía aquellas actitudes morales de cuidado y benevolencia, en las cuales ayudamos a otro concreto por nuestra propia voluntad libre, buscando garantizar condiciones de imparcialidad en el procedimiento discursivo.

Sin embargo, Habermas debió abordar la cuestión de la relación entre la idea de trato igualitario y el principio moral del cuidado. En un artículo titulado «Justicia y Solidaridad»[30] dedicado a un análisis del enfoque de Kolhberg, el propio Habermas introduce esta perspectiva del otro concreto como lo «otro» de la justicia. Aunque los presupuestos comunicativos del discurso no deben incluir consideraciones de cuidado,

> una orientación hacia la perspectiva moral de la solidaridad se erige necesariamente en cada discurso práctico, porque los participantes deben reconocerse no sólo como personas iguales, sino también como individuos únicos.[31]

El principio de solidaridad, en Habermas, implica la toma de conciencia recíproca de que hay frente a mí, un ser único, un «otro» cuyo

bienestar ha de ser considerado en nuestro acuerdo. Esta consideración por los rasgos existenciales de otros seres humanos abarca lo afectivo, pero se diferencia del cuidado, en que se aplica igualmente a todos los seres humanos sin privilegios ni asimetrías.[32] Según Honneth, Habermas no resolvió de dónde o cómo habría de surgir tal consideración, que implica la conciencia de la pertenencia a una forma de vida compartida. Para Honneth, esto sólo se puede desarrollar cuando existen metas colectivas, por lo que la idea de pertenencia social supone una comunidad de valor.

Por ello, según Honneth, el intento habermasiano de mediar justicia y solidaridad —y de sintetizar en ello la tradición kantiana y hegeliana— no fue adecuado, porque su énfasis en una comunicación no distorsionada y una pragmática universal es demasiado cognitivista, racionalista y abstracta; en definitiva, demasiado kantiana. La protección moral que la Ética del discurso hace de lo particular y heterogéneo, de lo «otro de la justicia» ha sido entendido como una extensión del trato social igualitario y como una intensificación de la sensibilidad ética. Sin embargo, la forma más adecuada como debe ser interpretada para ofrecer un real desafío a la ética kantiana, esto es, como una *obligación asimétrica* entre personas, ha sido desconocida, porque es irreconciliable con los presupuestos de la ética discursiva.[33]

La particularidad como referencia moral, cuando es interpretada como obligación asimétrica entre personas, no aparece como una extensión de la perspectiva de la justicia, sino que más bien se opone a ella. El punto de vista moral de igual trato debe ser complementado y corregido por nuestra obligación concreta hacia individuos particulares que requieren de nuestra ayuda.[34] Así es como Honneth entiende la solidaridad, como opuesta a la justicia, pero igualmente necesaria. Claro que no se espera que todos seres humanos asuman esta forma de solidaridad, de la misma forma que se espera que demuestren respeto por la dignidad de cada uno. Pero genéticamente, piensa Honneth, aprendemos el respeto universal a partir de haber recibido un cuidado ilimitado en algún momento de nuestro desarrollo. La solidaridad tiene primacía genética sobre la justicia, pero además hay una relación de «exclusividad recíproca»:

> una obligación al cuidado y a la benevolencia puede existir solamente cuando una persona está en un estado tan extremo de necesidad o dificultad que el principio moral de igual trato ya no puede ser aplicado de una forma equilibrada. Por ello, los seres humanos que están

incapacitados física o mentalmente para participar de los discursos prácticos, merecen al menos el cuidado desinteresado de aquellos que están emocionalmente unidos a ellos. En sentido opuesto, en el momento que la otra persona es reconocida como un ser igual entre otros —y es por ello capaz de participar en discursos prácticos— la relación unilateral de cuidado debe terminar, porque una actitud de benevolencia no es permitible hacia sujetos que están capacitados para articular sus creencias y visiones públicamente.[35]

El enfoque kantiano de la justicia debe ser complementado con un reconocimiento recíproco particularista específico, que Honneth denomina «solidaridad», porque complementa a la justicia con un principio de ayuda unilateral totalmente desinteresada.

Esta distinción de Honneth entre la justicia y la solidaridad se corresponde a la distinción de Seyla Benhabib entre la perspectiva del otro generalizado y la perspectiva del otro concreto, o la Ética de la justicia y la Ética del cuidado en el planteo de Gilligan. Al igual que en la propuesta de un universalismo de Benhabib, en la teoría del reconocimiento de Honneth, se hace presente el ideal hegeliano de un estadio de integración social que presupone el reconocimiento universalista del derecho, pero se lo trasciende en el reconocimiento de las particulares cualidades de cada sujeto o grupo. En la teoría de Honneth, tal reconocimiento del «otro concreto» es posible tanto en el ámbito de las relaciones privadas amorosas como en la esfera de la solidaridad social. Para Honneth, la solidaridad es el tercer nivel de reconocimiento intersubjetivo constituido por la valoración social recíproca de las particulares cualidades que diferencian a las personas o de su particular forma de autorrealización. Incluye lo cognitivo y lo afectivo y supone la solidaridad con el estilo de vida propio de los otros. O sea, una participación activa y recíproca en la autorrealización del otro, que podríamos asociar perfectamente a una ética del cuidado. En ambos autores se propone esta complementariedad entre la perspectiva del «otro generalizado» y la del «otro concreto», como forma de superar los problemas del excesivo formalismo liberal.

Si la justicia social no es sólo respeto, o sea, no depende exclusivamente del marco legal de una sociedad sino también de la eticidad o las relaciones de solidaridad presentes en ella, las necesidades y vulnerabilidades a las que están sometidas los sujetos no se pueden traducir totalmente en un lenguaje de derechos. A veces lo que uno necesita es ser amado o ser estimado, y esto no se puede conseguir legalmente, sino que son emergentes de una relación de cierto tipo.[36] Los derechos —y los poderes y libertades que otorgan— surgen de miembros de una sociedad que se reconocen como libres e iguales, pero están asociados, dice Honneth a una visión necesariamente individualista, porque ven a las relaciones que garantizan los derechos como poderes específicos que pueden ser distribuidos entre los individuos como si fuesen posesiones individuales.[37] De esta forma, Honneth se suma a una conciencia extendida en la filosofía política actual sobre la necesidad de contextualizar los principios formales de justicia en cierta eticidad compartida socialmente.

4. Comunidades postradicionales y eticidad democrática

En las críticas de Honneth a las visiones liberales procedimentalistas es posible identificar algunos argumentos que comparte con el comunitarismo. Mientras que el liberalismo tradicional se ha centrado en una visión legalista de la justicia —de raíz kantiana— y ha prestado poca atención a las condiciones sociales de la autonomía, en el otro extremo, las propuestas comunitaristas han dado prioridad a un *ethos* social concreto frente a los principios formales y han enfatizado de forma radical cómo las relaciones sociales delinean nuestras identidades. Sin embargo, también puede verse la teoría del reconocimiento de Honneth como una crítica al comunitarismo.[38]

Como sabemos, el comunitarismo ha cuestionado la forma en que el liberalismo concibe a la sociedad, esto es, como un espacio en que los individuos se relacionan mutuamente, respetando sus respectivas esferas legales de libertad, y proponen en cambio, hablar de «comunidad» en tanto hay necesariamente un *ethos* compartido. En este marco, la solidaridad como patrón de reconocimiento llega a ser para algunos, tan vinculante que se llega a justificar la imposición de ese *ethos* sobre el respeto de los derechos individuales.

Honneth propone en cambio, que en el contexto del pluralismo de las sociedades contempráneas y bajo las condiciones que impuso la modernidad, lo adecuado es proponer un concepto de «comunidad postradicional»[39] que nuclea ambos principios de reconocimiento como irrenunciables: el respeto y la solidaridad. En una comunidad de estas

características, los sujetos deben encontrar reconocimiento como seres igualmente autónomos y a la vez, como seres individualizados. Sólo así se pueden garantizar las condiciones para la autorrealización individual.

Mientras que la integración de una *sociedad* implica que las cualidades *compartidas* por todos sus miembros reciben mutuo reconocimiento, la integración de una *comunidad* implica que sus miembros se valoren entre sí por las cualidades y capacidades que poseen como individuos particulares o grupos, porque son de valor para el modo de vida compartido. La materialidad de tal valoración implica que bajo un sistema de valores compartido, los sujetos no sólo se valoran en su «vacía» capacidad común de autodeterminarse, sino que valoran los «contenidos» concretos de sus elecciones u objetivos vitales, por lo que se diferencian. Por ello, la solidaridad es más que mero respeto o tolerancia; en estas relaciones, me doy cuenta que las metas de mi propia vida, son algo que las habilidades del otro hacen posible o enriquecen, estima mutua que es posible en un horizonte intersubjetivo común de valor.

Este concepto de comunidad postradicional es precondición para la autorrealización individual, entendida como el proceso en que realizamos nuestras metas elegidas en la vida sin coerción.[40] Tal comunidad, no está animada por un ideal denso o sustantivo de vida buena, sino por una idea mínima del bien, por una *eticidad democrática*, esto es, una relación de reconocimiento posconvencional que integra en un solo espacio el reconocimiento recíproco jurídico y el ético. Este último dependerá de que la sociedad democrática comparta «horizontes éticos de valor que son abiertos y plurales, de modo que cualquier miembro de la sociedad conserve la oportunidad de saberse socialmente valorado en sus capacidades».[41]

La eticidad democrática es, entonces, la infraestructura comunicativa y normativa que permite que todos los ciudadanos puedan alcanzar una autorrealización. Por ello, el desafío es determinar un horizonte abstracto de valores éticos, abierto a los distintos objetivos de vida, sin perder la cohesión de la formación de la identidad colectiva; valores materiales que puedan engendrar una solidaridad postradicional.

Hablar de una comunidad postradicional implica la idea de que todos los miembros de la sociedad, están ubicados, a través de una radical apertura del horizonte ético de valor, en la posición de ser reconocidos por sus logros y habilidades de tal forma, que aprenden a valorarse a sí mismos.[42]

Esta idea de comunidad «abierta» es lo que lo distancia del comunitarismo, porque mientras estos pueden ver con recelo a las luchas sociales como algo que pone en peligro el acuerdo social o el bien común, para Honneth la comunidad es el lugar y el resultado de la lucha por el reconocimiento: luchar por el reconocimiento es también luchar por la existencia de una comunidad que ofrezca a los individuos pleno reconocimiento de su identidad. Vemos, de esta forma, cómo a partir del concepto de «comunidad postradicional», Honneth realiza una interesante síntesis entre lo mejor del liberalismo y del comunitarismo.

5. Las relaciones entre redistribución y reconocimiento

Como sabemos, el concepto de «redistribución» fue central en las teorías de justicia a partir de Rawls, mientras el de «reconocimiento» es de más reciente aparición en el terreno de la filosofía política. En un interesante debate con Nancy Fraser que se recoge en la obra conjunta publicada en 2003 *Redistribution or recognition? A political-philosophical Exchange*,[43] Honneth analiza la relación entre estos dos conceptos, cuestionando la forma en que Fraser los ha vinculado. Incluiremos a partir de aquí los rasgos básicos de este debate, porque en el esfuerzo de Honneth por distinguirse del enfoque del reconocimiento de Nancy Fraser, nos ofrece una elaboración más profunda de cuál es el alcance de la renovación de la Teoría Crítica que pretende realizar y nos expone con claridad su visión de la justicia social.

El interés de Honneth de debatir con Fraser se explica por una serie de elementos comunes. En primer lugar, esta autora, de inspiración marxista, también pretende renovar la teoría crítica y conectarse con el propósito fundacional de ésta de conceptualizar los movimientos emancipadores de la época, y a la vez, estar comprometida en la realización de sus objetivos. Esta doble tarea implicó, desde los inicios, una interpretación sociológicamente rica de las reivindicaciones normativas —muchas veces difusas— presentes en los conflictos sociales, y a la vez de una justificación de los objetivos morales que determinaban el conflicto.[44] Por ello, ambos autores comparten la pretensión de conectar la filosofía moral, la teoría social y el análisis político en una teoría crítica de la sociedad capitalista, considerada como una totalidad: la crítica logra justificación teórica y eficacia práctica cuando se

nutre de conceptos normativos que también están informados por una comprensión tal de la sociedad actual, que puede diagnosticar tensiones y contextualizar las luchas. Esto los distancia de otros autores que también se identifican con la Teoría Crítica, pero que asumen una división disciplinaria tajante entre filosofía moral, sociología y ciencia política, y tachan de poco sólida y pasada de moda la idea de construir una teoría global.[45] Por otro lado, ambos están de acuerdo en que una comprensión suficiente de la justicia debe englobar cuestiones distributivas y cuestiones de reconocimiento[46] y, por lo tanto, persiguen una visión amplia de la justicia social. Sin embargo, las diferencias en sus formas de conceptualizar el papel del reconocimiento son de suma relevancia, porque tienen consecuencias en la forma en que cada autor sugiere que se debe ampliar conceptualmente el marco normativo de referencia de la teoría crítica.

5.1 El enfoque de Nancy Fraser

Según Nancy Fraser, el modelo paradigmático de conflicto político de finales del siglo XX es la demanda de reconocimiento, presente, entre otras, en las luchas de las minorías étnicas, las minorías sexuales o las reivindicaciones del valor de las mujeres. Estas luchas heterogéneas suelen cubrir una amplia gama que va de lo emancipatorio a los planteos más reaccionarios. Nuestra era denominada por Fraser como «postsocialista» presenta esta nueva gramática de las demandas políticas: el centro de gravedad ha pasado de la redistribución socioeconómica al reconocimiento cultural. El reclamo de la identidad de los grupos ha suplantado a los intereses de clase, la denuncia de dominación cultural como peor injusticia ha suplantado a la explotación económica. Aun en los mejores casos, cuando las luchas por la redistribución no se presentan como antitéticas a las del reconocimiento, tienden a estar disociadas.[47]

Fraser no deja de reconocer que este «giro al reconocimiento» en el surgimiento de una política del status representa una ampliación y una nueva forma de comprender la justicia social. Tradicionalmente, la demanda política se restringía al eje de clase, o sea, demandas distributivas relacionadas con el trabajo y su compensación, mientras que ahora toma en cuenta cuestiones de identidad y diferencia que ponen a luz otros ejes de subordinación como el género, la raza, la etnicidad, la sexualidad, la religión o la nacionalidad, antes no considerados. Sin embargo, el peligro que Fraser ve en este desplazamiento de la atención es que en el contexto de un neoliberalismo hegemónico, la desigualdad económica crece tan globalmente como las demandas de reconocimiento.

> en este contexto, las luchas por el reconocimiento no están sirviendo para suplementar, complejizar y enriquecer las luchas por la redistribución sino para marginalizarlas, eclipsarlas y desplazarlas.[48]

Las posmodernas demandas por el reconocimiento de la identidad sirven funcionalmente para desplazar estas tradicionales demandas, mientras se exacerba una economía injusta en términos de equidad. Por ello, la teoría crítica debe estar atenta.

Este corrimiento al reconocimiento a nivel de las luchas políticas ha tenido su correlato teórico en el surgimiento de las nuevas teorías del reconocimiento, y en su descuido con respecto a lo distributivo. Fraser teme que el alejamiento de los conceptos clave de la teoría social crítica lleva a ignorar las demandas de redistribución económica, que constituyeron el núcleo normativo de esta tradición, y que siguen mereciendo nuestra atención, por su urgencia moral. Sus críticas más fuertes —y con buen fundamento, en mi opinión— se dirigen hacia Charles Taylor y su enfoque culturalista, el cual calla con respecto al sujeto de la desigualdad económica y, debido a esta omisión, genera un inadecuado análisis de los propios problemas del reconocimiento. Como correctamente señala Fraser, las injusticias económicas generan sus propios estereotipos negativos como forma en que la sociedad justifica la marginación económica de ciertos grupos y en relación inversa, algunas transformaciones culturales y simbólicas lamentadas por los teóricos del reconocimiento, como la homogeneización cultural, son provocados por imperativos económicos, como la rentabilidad de la producción a gran escala.

Según Fraser, la teoría del reconocimiento de Honneth, por su parte, no ignora las desigualdades económicas y presenta la ventaja de ofrecer un enfoque normativo integrado de estos dos aspectos que no aparece en Taylor. Sin embargo, el problema es que considera estas desigualdades económicas como el resultado de estructuras dañadas de reconocimiento social, ya que concibe las pautas distributivas como el resultado del grado de estima social que tienen ciertos grupos, de acuerdo a jerarquías de valor institucionalizadas en un orden normativo. Para Fraser, la mala distribución suele estar entrelazada con el mal reconocimiento, pero no puede reducirse a este.[49] Existen injusticias

distributivas que no están basadas en pautas culturales de evaluación, sino causadas por la lógica autónoma de la economía de mercado capitalista. Por ejemplo: un industrial blanco y formado puede quedar desempleado por el cierre de la fábrica fruto de una fusión corporativa.[50] La irreductibilidad de la distribución puede verse también en el hecho de que los imperativos económicos dirigen grandes cambios culturales. Analizaremos más adelante la respuesta de Honneth a esta crítica, que nos permitirá ver dónde se sitúa correctamente la renovación de la teoría crítica o el giro al reconocimiento de Honneth, y como consecuencia, la escasa pertinencia de esta crítica de Fraser.

Con acierto o no en sus críticas a Taylor y Honneth, se hace evidente que Fraser rechaza las formulaciones que presentan a la distribución y al reconocimiento como modos incompatibles de entender la justicia social. Fraser propondrá un análisis teórico suficientemente amplio para considerar tanto la desigualdad de clase como las jerarquías de status, al que denomina *concepción bidimensional de la justicia social*. Es el intento de formular una visión que pueda tomar los temas tradicionales de la justicia distributiva como son la pobreza, la explotación, la inequidad y las diferencias de clase —enumera bajo esta perspectiva las teorías igualitaristas de Marx, John Rawls, Amartya Sen y Ronald Dworkin—, y a la vez considerar los temas iluminados por las actuales filosofías del reconocimiento: especialmente el menosprecio, el imperialismo cultural y las jerarquías de status.

La razón fundamental, es que en la sociedad contemporánea ambos tipos de injusticia —económica y cultural— se dan a la vez. Fraser señala que existen muchas «comunidades bivalentes»: grupos que se diferencian en virtud de la estructura político-económica y la estructura valorativa de la sociedad *a la vez*. Las injusticias que sufren en cuanto a la distribución y el reconocimiento son ambas primarias y co-originales. Las cuestiones de género, por ejemplo, exigen este tipo de análisis unificado.[51] Las injusticias culturales y económicas están además, sumamente relacionadas: las instituciones económicas están atravesadas de significados y normas «culturales» y aun las prácticas culturales más discursivas tienen una dimensión político-económica irreductible, porque requieren soportes materiales. Llegan a formar juntas un círculo vicioso: las desventajas económicas impiden la participación en la construcción de la cultura y las normas culturales injustas están institucionalizadas en el Estado y la economía.

Sin embargo, Fraser sigue proponiendo la distinción analítica entre redistribución y reconocimiento, mostrando que, aunque se dan a la vez y relacionadas entre sí, estas esferas poseen diferentes lógicas y requieren de soluciones o políticas diferentes. Las demandas de reconocimiento tienden a promover la diferenciación grupal, mientras las distributivas pretenden muchas veces lo contrario: abolir arreglos económicos basados en diferencias específicas de grupos. Aunque puede que no sea tarea fácil, debemos combinar ambas miradas, porque cada una de las dimensiones —la de la distribución justa y la del reconocimiento recíproco— es un lente que hace foco en un aspecto importante de la justicia social. Sin embargo, cada una de ellas es insuficiente y por tanto irreductible a la otra.

Una comprensión cabal se logra cuando ambos lentes se superponen con ayuda de un estándar normativo común y, como tal, Fraser propone el *Principio de la paridad de la participación*: la justicia requiere acuerdos sociales que permitan a todos los miembros adultos de la sociedad interactuar con otros como pares. Para hacerlo posible, se requieren al menos dos condiciones irreductibles:

Una condición objetiva: la distribución de recursos materiales debe garantizar la independencia y la voz de los participantes. Evitar la privación, la explotación y gruesas disparidades en salud, ingreso, tiempo libre, que niega a algunas personas los medios y oportunidades de interactuar con otros como pares.

Una condición intersubjetiva: que los patrones institucionalizados de valor cultural expresen igual respecto por todos los participantes y aseguren la igual oportunidad de alcanzar estima social. Evitar el desprecio a cierto tipo de personas y las cualidades asociadas a ellos, bordeándolos de una excesiva diferencia, o no reconociéndoles su distinción.

Si la teoría crítica es la reflexión teórica de los movimientos emancipadores de la época, debe tener un marco normativo de referencia en que se dé igual atención a la distribución y al reconocimiento. Sólo así, la teoría puede ser una instancia reflexiva mediadora entre dos formas de movimiento emancipador que aparecen escindidas en el escenario social y en el teórico.

5.2 Críticas de Honneth a Fraser

Honneth comparte el diagnóstico de Fraser, acerca de la urgencia de atender y solucionar las desigualdades socioeconómicas, pero conside-

ra que la filósofa erra al presentar la relación entre redistribución y reconocimiento como una dicotomía. Fraser supone que el predominio de un tipo de movimiento social —el que reivindica ciertas identidades— provoca un peligroso desplazamiento de los conceptos normativos clave de la teoría crítica. Esto radica, según Honneth, en una confusión sobre el nivel en que se ubica el centro de la discusión:

> Es posible que el debate señalado por la yuxtaposición de las palabras clave «reconocimiento» y «redistribución» no radique en este nivel de la ponderación de las tareas político-morales. En cambio, a mi modo de ver, el argumento se sitúa podemos decir, en un nivel inferior, en donde lo que se plantea es la cuestión «filosófica»: ¿cuál de los lenguajes teóricos relacionados con los respectivos términos está más adaptado a la reconstrucción consistente y a la justificación normativa de las demandas políticas actuales en el marco de una teoría crítica de la sociedad?[52]

Por lo tanto, al plantear la importancia del reconocimiento, Honneth no nos está diciendo cuáles deben ser los objetivos normativos de las luchas sociales, sino cuál es el marco categorial desde el que la teoría crítica debe conceptualizar y justificar normativamente dichos objetivos. En otras palabras, le preocupa la tematización de la injusticia social como tal. Como vimos, para Fraser, este marco categorial de la Teoría Crítica debe ser una concepción dualista de la justicia, que atienda tanto su condición material como la cultural. Honneth propone, en cambio, un «monismo normativo»:

> Mi tesis es que un intento de renovar las reivindicaciones globales de la teoría crítica en las condiciones presentes se orienta mejor a través del marco categorial de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento.[53]

La categoría del reconocimiento ofrece la ventaja de establecer un vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipadores es lo bastante abstracto como para recoger las diferentes reivindicaciones y permite vincularlas a un núcleo normativo común. Además, permite no escindir los aspectos «materiales» de los «simbólicos».

El problema central con Fraser es la vinculación que esta establece entre teoría crítica y movimientos sociales en su estrategia argumental. Fraser propone su concepción dualista de la justicia porque supone que la teoría crítica debe estar informada por los objetivos de los movimientos sociales, porque estos expresan las fuentes del descontento moral en la sociedad capitalista. Para ella, la justificación del marco normativo de la teoría crítica depende de si está o no en condiciones de expresar los objetivos políticos de los movimientos sociales, y por eso, se preocupa por señalar que las demandas de redistribución material siguen siendo importantes hoy.

El peligro que Honneth ve en ello es que se invisibiliza el sufrimiento social que no llega a articularse en una reivindicación práctica de un movimiento social en la esfera pública política. Si la teoría crítica sólo apoya estos objetivos normativos, termina sólo confirmando como relevantes aquellas situaciones de injusticia social a las que se les prestó atención o se han instalado en la opinión pública,[54] por lo que sin quererlo, termina siendo cómplice de la dominación política. Fraser cae en el error opuesto al marxismo ortodoxo: mientras que antes se presuponían intereses emancipatorios de clase, Fraser confía en que los objetivos de los movimientos sociales nos dicen lo suficiente sobre las formas de injusticia social que existen. Honneth piensa que necesitamos, sin embargo, herramientas conceptuales que permitan identificar el descontento social con independencia del reconocimiento público: una terminología normativa que nos permita detectar a quien sufre, aunque no se exprese, no esté en condiciones de reclamar o incluso, no haya tematizado su dolor. Esta crítica de Honneth es muy potente, porque socaba las intenciones de Fraser, al mostrar que su programa de justicia social no puede dar cuenta de algo fundamental: los oprimidos. En esta crítica podemos encontrar el viejo argumento contra la teoría de Habermas y su posibilidad de «invisibilizar» demandas de justicia que no podían ser articuladas, por las clases bajas, en forma de principios morales. Como en Habermas, en la teoría de Fraser falta el acceso a las experiencias cotidianas de injusticia, lo que nos deja la teoría descolgada de la dimensión del descontento social a la que siempre debe poder apelar.

Para Honneth, el diagnóstico de Fraser sobre la existencia de una primacía de la política de identidad en la sociedad capitalista actual refleja que justamente Fraser sólo está considerando los conflictos sociales que han alcanzado el nivel organizativo de un movimiento político y han atraído la atención en el contexto político norteamericano.

> El error radica en la premisa tácita inicial de que los «movimientos sociales» pueden servir a la teoría social crítica como una especie de

hilo conductor empíricamente visible para diagnosticar las áreas problemáticas relevantes desde el punto de vista normativo.[55]

Además, su análisis se asienta en un «artificio sociológico»: sugiere una sucesión histórica de dos tipos de movimiento social —uno centrado en el interés y otro en la identidad, que también se encuentra en Charles Taylor, bajo la fórmula «igualdad» y «diferencia»—, por el que sugieren hablar de una época distributiva y una época del reconocimiento. Honneth sostiene que no hay tal secuencia histórica, porque en las luchas contemporáneas por el reconocimiento hay un componente jurídico, y en los conflictos jurídicos del pasado había también un reclamo cultural. Por ejemplo, las luchas sindicales de fines del siglo XIX y principios del XX, también estaban orientadas a conseguir un «reconocimiento de sus tradiciones y formas de vida en un horizonte axiológico capitalista».[56] El vocabulario moral en que estos trabajadores articulaban sus protestas permite ver la importancia motivacional que tienen los sentimientos de menoscabo del reconocimiento, el respeto y el honor.

En síntesis, para Honneth, la categoría de «reconocimiento» no es relevante para teoría crítica —y para la filosofía política actual toda— porque exprese el objetivo de los llamados «nuevos movimientos sociales» o las «políticas de identidad» meramente —forma en que Nancy Fraser ha interpretado el giro teórico del reconocimiento—. Más bien, esta categoría es clave porque responde a un problema inmanente a la teoría: una vez que el proletariado ya no es la referencia preteórica donde asentar la teoría crítica: «¿con qué herramientas conceptuales puede determinar una teoría social lo que experimentan los sujetos como socialmente injusto en la realidad social?»[57] O sea, el concepto de reconocimiento es relevante para la teoría crítica hoy, porque es la herramienta conceptual adecuada para desentrañar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto.

5.3 La distribución como una expresión de reconocimiento

Como ya hemos presentado, este giro al reconocimiento le fue sugerido por los descubrimientos sobre las fuentes morales del descontento social:

> lo que los afectados consideran injustas son las reglas o medidas institucionales que ellos interpretan que violan necesariamente lo que creen que son reivindicaciones bien fundamentadas de reconocimiento social.[58]

Las experiencias de injusticia no se diferencian significativamente en función de dos clases totalmente opuestas —distribución y reconocimiento—, sino que hay un continuo de negación de reconocimiento y se diferencian por la dimensión de los afectados que se encuentra herida.

Las formas de reconocimiento recíproco siempre están presentes en la realidad social, y sus déficits y asimetrías en distintos niveles motivan las luchas sociales. Así, el orden moral de la sociedad se presenta para Honneth como una frágil estructura de relaciones graduadas de reconocimiento que surgen de un proceso histórico. En esta obra, Honneth presenta la sociedad capitalista como un «orden institucionalizado de reconocimiento». Retomando un tipo de análisis histórico que estaba esbozado en *La lucha*, sostiene que la sociedad burguesa se ha desarrollado por la diferenciación de tres esferas sociales de reconocimiento: el amor, la ley y el logro, agregando que se distinguen por ciertos principios normativos internos: el amor, el principio de igualdad y el principio del éxito.

Estos principios están asentados en el plano institucional y son la base para una red racional de discursos de cuestionamiento y justificación específicos de la esfera. Son normas justificadas públicamente y los sujetos pueden presentar dudas racionales sobre su aplicación social:

> gracias a sus principios subyacentes, las esferas sociales de reconocimiento que, en conjunto, configuran el orden socio-moral de la sociedad capitalista burguesa, poseen un exceso de validez, que los afectados pueden reivindicar racionalmente en contra de las relaciones reales de reconocimiento.[59]

A la luz de ellas, puede el sujeto denunciar experiencias concretas de faltas de respeto injustificables.

Con respecto al amor, aclara que fueron necesarios dos procesos de institucionalización para que surgiera como esfera de reconocimiento recíproco, distinguida por los principios del afecto y la atención: la demarcación de la infancia como etapa vital que requiere una protección especial y la aparición del matrimonio burgués, que centró las relaciones entre los sexos en la experiencia del amor mutuo y lo independizó de las presiones económicas y sociales. Por otro lado, la institucionalización de la idea de igualdad jurídica revolucionó el orden moral de la sociedad, porque, como vimos en el capítulo anterior, llevó

a la diferenciación de dos esferas de reconocimiento en las sociedades capitalistas: al individuo se lo respeta como persona jurídica con los mismos derechos que los demás, pero a la vez su estima o prestigio social sigue dependiendo de una escala jerárquica de valor, que también presenta nuevos fundamentos. Surgió la idea del «éxito individual» o el «logro» en la estructura de división del trabajo, bajo la influencia de una burguesía económicamente floreciente.[60]

Claro que esta valoración social de los logros tiene un contenido ideológico unilateral: lo que vale como un aporte cooperativo se define en función de una norma de valor basada en la actividad económica del hombre burgués, independiente, de clase media. Por ejemplo, en lo que se califica como «trabajo» quedan excluidas las actividades que desarrolla la mujer en el hogar, porque se ve como la realización de una naturaleza innata y no como una actividad fundamental para la reproducción social. Por otro lado, actualmente la construcción social de las profesiones está minada de prejuicios sobre los límites de las capacidades femeninas. La división social de trabajo en su totalidad, es resultado de la estructura hegemónica de valor que predomina, la que a su vez, determina los criterios de la distribución de los recursos materiales. Contra Habermas y su idea del sistema económico como un espacio sin normas, porque la distribución material se da de acuerdo a principios de estima social.

Por lo tanto, la esfera de la estima o valoración social de las cualidades particulares de los individuos o grupos es para Honneth vital para pensar la justicia distributiva, porque la legitimidad del orden distributivo está sujeta a puntos de vista culturales o pautas de reconocimiento institucionalizadas acerca del aporte de ciertos grupos a la reproducción social. Las luchas por la redistribución son tipos específicos de luchas por el reconocimiento, en la que se reivindican, o bien iguales y más amplios derechos para todos, o la evaluación adecuada de las cualidades y contribuciones específicas de los individuos o grupos a la sociedad, revisando cómo se interpreta y aplica lo que Honneth denomina «el principio del éxito o del logro», para conseguir una mayor estima social, y por tanto, más recursos.[61]

De esta forma se disuelve la dicotomía de Fraser y la justicia distributiva queda subsumida a una teoría del reconocimiento: constituye *una* forma de reconocimiento relevante que debe ser rescatada. La forma adecuada de hacerlo, no consiste, como cree Nancy Fraser, en

reivindicarla como un paradigma de justicia social independiente, sino en entenderla bajo las categorías normativas que brinda una amplia teoría del reconocimiento.[62] Esta puede brindar los principios para una distribución adecuada, pero sólo en los casos en que la distribución sea la solución adecuada. Esta subsunción de la distribución al reconocimiento es leída por Fraser como un reduccionismo inaceptable, porque confunde el nivel de análisis en el que Honneth opera. El giro teórico al reconocimiento que Honneth propone se mueve en un nivel más profundo que el propuesto por Fraser.

Como vemos, Honneth entiende la justicia en un *sentido amplio*, como garantía de la calidad de las formas de reconocimiento social. De ahí, concluye que estas condiciones sociales para el reconocimiento mutuo no se pueden asegurar simplemente por la distribución de derechos y bienes. La justicia distributiva tiene un alcance limitado, ya que no da cuenta de toda la injusticia social. Existen formas de trato socialmente injusto que no son percibidas por las teorías distributivas, porque lo que está en juego no es la ausencia de bienes o derechos, sino la ausencia de amor y cuidado, o de estima social. Es el caso, por ejemplo, de empleos que aseguran buenos ingresos, pero el tipo de actividad no transmite al trabajador ninguna forma adecuada de valoración social.

Según Honneth, las teorías de justicia distributiva, – y toma básicamente a John Rawls como referente — se han centrado en el estadio del reconocimiento jurídico, esto es, en las garantías para el reconocimiento de la igual dignidad de los sujetos. Le reconoce especialmente al liberalismo igualitario de Rawls y Sen, entre otros, el haber ampliado la consideración de este nivel a los derechos socioeconómicos, al reconocer los recursos materiales y circunstancias sociales necesarias para llevar adelante una vida autónoma.[63] Sin embargo, Honneth considera que estas teorías han excluido la consideración sobre otros niveles de reconocimiento, como pueden ser el que se da a nivel familiar, o el que es dependiente de pautas culturales.

Un problema a señalar es que en el intento de Honneth por ampliar el marco de referencia del campo distributivo, ha dejado cuestiones centrales de la justicia distributiva sin resolver. Su análisis se centra en los resortes morales que subyacen a los conflictos distributivos, pero no se problematizan los *criterios* distributivos o la pregunta por la *igualdad de qué*, que son claves a la hora de realizar evaluaciones y tomar decisiones para llevar a la práctica los derechos o la estima social que los ciu-

dadanos reclaman. Honneth asume sin discusión, —quizás por basarse exclusivamente en la teoría rawlsiana— que las teorías de justicia distributiva son propuestas de distribución de derechos y recursos,[64] pecando así, al igual que Fraser, de tener una mirada demasiado restringida. No aparecen en su planteo, referencias a la intensa discusión sobre cuál es la base informacional adecuada para las decisiones distributivas —discusión que precisamente, se ha dado, de Rawls en adelante—, y la mera referencia a niveles de reconocimiento vulnerados o formas de autorrelación no logradas, resulta una base informacional demasiado imprecisa o general para operar como criterio distributivo.[65]

En síntesis, el intersubjetivismo del enfoque de Honneth lo lleva a reconceptualizar la naturaleza de la justicia. Las libertades legalmente protegidas y los recursos materiales, no cubren todas las condiciones requeridas para proteger la autonomía individual. Las precondiciones para la autonomía no son recursos que puedan ser distribuidos, por lo que debemos repensar el objeto de una teoría de justicia. Si el énfasis está en las condiciones que garantizan la autonomía de los sujetos y los protegen de su vulnerabilidad intersubjetiva, el foco de los principios de justicia está en la estructura y calidad de las relaciones sociales de reconocimiento.[66] Por ello, una teoría de justicia tendrá el requisito de ser una teoría normativa de la estructura básica de reconocimiento de una sociedad, o sea, los principios que gobiernan cómo las instituciones básicas de la sociedad aseguran las condiciones sociales del reconocimiento mutuo.

Notas Capítulo 3

1-Honneth, A., *Suffering from indeterminacy*, p. 27.

2- Cf. Honneth, A., «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», p. 102-103.

3- Cf. Anderson, J. y Honneth, A., «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», p. 128.

4- Ibíd., p. 129. Mi traducción.

5- Ibíd., p. 137. Mi traducción.

6- Honneth, A., «Descentered autonomy: the subject after the fall», en *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, p. 262. Trad. inglés de «Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik», en Christoph Menke/Martin Seel (ed.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Suhrkamp,* Frankfurt a. M., 1993, pp. 149-164.

7- En el contexto de la filosofía moral, la voluntad humana es autónoma si es capaz de pasar por un juzgamiento moral que se orienta por principios racionales y no por inclinaciones personales, Es un sujeto autónomo quien puede despegarse de sus concretas necesidades e inclinaciones y orientarse sólo por principios racionales. En el contexto de la jurisprudencia, la autonomía de una persona ha sido violada cuando una acción desconoce los derechos que la persona tiene. Autonomía significa derecho a la autodeterminación, a tomar sus propias decisiones, que puede ser obstruido por influencias físicas o psíquicas.

8- Algunos han encontrado la forma de mantener una idea clásica de autonomía y a la vez, reconocer los procesos de descentramiento. El camino es reconocer la idea de autonomía como una categoría trascendental, y a la vez reconocer los poderes que operan en el terreno empírico, pero en ese caso, para Honneth, la idea de autonomía se desdibuja.

9- Honneth, A. Op.cit., p. 263.

10- Cf. Ibíd., p. 267.

11- Anderson y Honneth, «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», p. 134.

12- Honneth, A., «Descentered autonomy», p. 271.

13- En *Philosophical Explorations*, vol. II, n.º 3, 1999, pp. 225-242; trad. inglés de «Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Uber das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse», Psyche, 54, 2000/II, pp. 1087-1107; compilado en Honneth, 2003: 138-161. La madurez del sujeto ya no se mide por su capacidad de controlar necesidades y su entorno —la potencia de su yo—, sino en la capacidad de diálogo interior y apertura a las múltiples facetas de su propia persona. El desarrollo de la personalidad —un equilibrio entre simbiosis e independencia— es descrito como un proceso que se efectúa, al ritmo de la internalización de modelos de interacción, en la construcción paulatina de un espacio de comunicación intrapsíquico.

14- Anderson y Honneth, Op.cit., p. 129.

15- Rawls, J., *Liberalismo político*, FCE, México, 1995, p. 42.

16- Anderson y Honneth, Op.cit., p. 141.

17- Ibíd., p. 141.

18- Ibíd., p. 143.
19- Ibíd., p. 145.
20- En Wolfgang Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986./ «La ética discursiva y su concepto implícito de justicia», en Apel, Cortina, De Zan y Michelini, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.
21- Ibíd., p. 169.
22- Ibíd., p. 170.
23- Cf. Ibíd., p. 174.
24- Honneth, A. «Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser», p. 103.
25- Cf. Ibíd., p. 103.
26- Ibíd., p. 104.
27- Cf. Ibíd., p. 104-105.
28- Esta idea surge de los estudios históricos del movimiento laboral de E.P. Thompson y B. Moore. La fuente motivacional de los movimientos de resistencia y protesta no son los intereses económicos ni única ni principalmente, sino la experiencia de la violación del propio honor. Cf. Ibíd., p. 105.
29- Benhabib, S., *Situating the self. Gender, community and posmodernism in contemporary ethics*, Routledge, New York, 1992.
30- Habermas, J., «Justicia y solidaridad», en Apel, Cortina, de Zan y Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.
31- Honneth, A., «The other of justice: Habermas and the ethical challenge of posmodernism», en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, p. 122. Trad. inglés de «Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 42, 1994, n.° 2, pp. 195-220.
32- Ibíd., p. 123.
33- Cf. Ibíd., p. 100.
34- Ibíd.
35- Ibíd., p. 124.
36- Según Honneth, los abordajes actuales sobre la problemática de la desintegración familiar expresan la tensión entre dos estas formas de entender la justicia: aquellos que reclaman un abordaje que supere lo legal y atienda a las relaciones internas de la familia y aquellos que cuestionan la calidad y suficiencia de los vínculos y revalorizan las exigencias legales. En definitiva, se oscila entre el modelo kantiano, que concibe el matrimonio como relación contractual y pone énfasis en derechos y deberes de sus miembros y el modelo hegeliano que concibe el matrimonio como comunidad afectiva. Honneth muestra la superioridad del modelo hegeliano, asumiendo parte de las críticas feministas al contractualismo, aunque debe analizarse en cada situación la relación entre justicia y lazos emocionales y sólo los afectados, en un intercambio dialógico pueden decidir dónde está la frontera. Cf. Honneth, A., «Between justice and affection: the family as a field of moral disputes», en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, p. 144-162.
37- Cf. Anderson y Honneth., Op.cit., p. 139.

38- Honneth ha escrito una serie de artículos que discuten el comunitarismo, como por ejemplo: «Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus», Philosophische Rundschau, n.° 1-2, 1991, pp. 83 y ss. Por otro lado, en 1993, Honneth edita *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus Verlag, Frankfurt a. M., obra en que presenta textos de diversos autores comunitaristas que contestan a la posición liberal de Rawls.
39- Cf. Honneth, A., «Post-traditional communities: a conceptual proposal», en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 254-262./ «Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag», en Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (ed.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer TB-Verlag, Frankfurt a.M., 1993, pp. 260-273/ «Comunitats posttradicionals: una propuesta conceptual», Enrahonar: *Quaderns de filosofía*, n.° 27, 1997, pp. 35-43.
40- Honneth, A., Op. cit., p. 257.
41- Honneth, A., La lucha por el reconocimiento, p. 214.
42- Cf. Honneth, A., «Post-traditional communities: a conceptual proposal», p. 261.
43- Fraser, N. y Honneth, A., London-New York: Verso. / *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politischphilosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003. Trad. al castellano: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid, 2006. El punto de partida de esta obra lo constituyen las Lecciones «Tanner» sobre Valores Humanos —Universidad de Stanford— impartidas por Fraser, y que fueron contestadas por Honneth.
44- Cf. Fraser y Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 89.
45- Ibíd., p. 15.
46- Cf. Ibíd., p. 14.
47- Cf. Fraser, N. «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Postsocialist age», en *Justice Interruptus*, Routledge, 1997.
48- Fraser, Nancy, «Fraser, Nancy in the knowledge society: redistribution, recognition and participation».
49- Cf. Fraser y Honneth, ¿Redistribución o reconocimiento?, p 14.
50- Fraser, N., «Recognition without Ethics?», *Theory, Culture & Society*, vol. 18, n.° 2-3, 2001, p. 29.
51- Ibíd., p. 9.
52- Honneth, A., «Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser», en Fraser y Honneth, Op. cit., p. 91.
53- Ibíd., p. 91.
54- Ibíd., p. 93.
55- Ibíd., p. 96-97.
56- Ibíd., p. 99.
57- Ibíd., p. 101.
58- Ibíd., p. 106.
59- Ibíd., p. 118.
60- Cf. Ibíd., p. 111.
61- Ibíd., p. 121-122.

62- Ibíd., p. 101, 107.

63- Anderson y Honneth, Op.cit., p. 129.

64- Honneth, A., «Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser», p. 121, 123.

65- He analizado en profundidad este problema en el artículo «Esferas de reconocimiento y capacidades básicas», en Cortina, Adela y Gustavo Pereira (editores), *Pobreza y libertad,* Madrid, Tecnos, 2008, (en prensa). Allí sugiero que el enfoque de las capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum puede brindar la base informacional que se requiere para llenar el vacío que deja el enfoque del reconocimiento. Pretendo demostrar que ambas teorías pueden operar juntas en la conceptualización de la justicia distributiva y sugerir la forma en que sus categorías de análisis, esto es, «capacidades básicas» y «formas de reconocimiento» pueden complementarse.

66- Cf. Honneth, A., Op.cit., p. 144.

CAPÍTULO 4.

Reconocimiento y patología social

En los años que siguen al alumbramiento de su enfoque teórico en *La lucha por el reconocimiento*, Honneth se aboca a aplicar su modelo a los debates sobre la justicia en el ámbito de la Filosofía política, a la vez que a un diagnóstico sociológico de la época actual. Entre 1990 y 1995,[1] junto a su participación en los debates filosófico-políticos —que ya hemos analizado—, interviene en el ámbito de la Sociología, cuestionando el contenido teórico y empírico de los principales diagnósticos de nuestra era posmoderna. Su obra *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose* (1994)[2] es señal de esta preocupación. Pero sumado a un trabajo simultáneo en el terreno filosófico y sociológico, Honneth asume una posición sobre la relación entre estos dos ámbitos a través de una reflexión sobre la *Filosofía social*, terreno interdisciplinario al que siempre estuvo vinculada la tradición de la Escuela de Frankfurt.

A partir de este momento, su obra realiza cierta inflexión: del reconocimiento, pasará nuevamente a un análisis de sus negaciones,[3] trabajando en torno a los conceptos de «patología social», «desprecio», «desintegración», «desgarramiento», «reificación» e «invisibilidad», temas que se vuelven centrales en sus trabajos más recientes. Por otro lado, en artículos posteriores al 2000 como «Invisibility: On the Epistemology of "Recognition"» (2001), «Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions» (2002) y «Anerkennung als Ideologie» (2004) se aprecía un esfuerzo analítico por esclarecer el fenómeno del reconocimiento desde un punto de vista *epistémico,* complementando y profundizando así su enfoque en un nivel más antropológico. Aquí nuevamente lo presenta como un acto moral afirmador del otro, aunque el concepto aparece enriquecido por una serie de reflexiones críticas, que de algún modo, amplían y sintetizan el camino iniciado desde *La lucha.* Para llegar a estas cuestiones, comenzaremos por abordar el análisis que realiza Honneth del alcance y valor de una *Filosofía social.*

1. Más allá de los principios de justicia, hacia una filosofía social

En «Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie»[4] (1994) Honneth se propone la defensa de la Filosofía social como una disciplina con status propio. Según su opinión, en el mundo intelectual germánico se ha ido diluyendo en su relación con campos vecinos del conocimiento, y en el contexto anglosajón se restringe tanto su dominio teórico, que se ha convertido en una subdisciplina de la filosofía política. Para Honneth, sin embargo, la Filosofía social puede aun reivindicar una tarea específica de vital importancia: la de determinar y diagnosticar procesos de desarrollo social que pueden ser vistos como desórdenes o patologías sociales.[5]

Concebida de esta forma, la disciplina tiene sus inicios en la crítica a la civilización de Rousseau, en que ya aparecía en germen el concepto de «alienación», que encontrará continuidad en las críticas de Hegel, Marx y Nietzsche. El nacimiento de la sociología moderna contribuyó a un refinamiento de la Filosofía social porque sus fundadores aparecían preocupados por un proceso de deterioro moral en las sociedades contemporáneas, fruto del proceso de modernización capitalista, en la forma de una pérdida de la comunidad, un empobrecimiento cultural o un incremento de la agresión y la cosificación. Aunque en el siglo XX cambian las demandas metodológicas de justificación de la filosofía social, el núcleo sigue siendo el diagnóstico de cierto de-sarrollo patológico en el proceso civilizatorio, tal como aparece en la teoría sociológica de Weber sobre la racionalización, la teoría de la reificación en Lukács o la crítica cultural pesimista de Adorno y Horkheimer, entre otros. Son ejemplos igualmente significativos las investigaciones de Hannah Arendt sobre el totalitarismo y la forma en que la acción instrumental daña la acción comunicativa, sobre la que se apoyan las reflexiones más recientes de Habermas, Castoriadis o Charles Taylor.

Junto a la Teoría Crítica, es ésta la tradición filosófica más amplia en la que Honneth se autoubica. La Filosofía social es el enfoque integrador en el que Honneth puede vincular sus reflexiones éticas y filosófico-políticas, con cuestiones de «vida buena social». Su análisis de las patologías sociales excede el terreno de los principios de justicia, y vuelve la vista a la cuestión de cómo una comunidad puede garantizar a sus miembros, una vida *buena*, además de *justa*.

Con Hobbes, la filosofía política moderna había renunciado a cuestiones de este tipo, centrándose exclusivamente en cómo la sociedad

puede lograr un orden asentado en un acuerdo general. Con la distinción kantiana entre ética y moral, se terminan de excluir las cuestiones de vida buena, y la filosofía sólo puede encargarse de cuestiones de justicia social. En este contexto, la filosofía social surge con la pretensión de Rousseau de sostener una perspectiva ética de la sociedad emergente. Las circunstancias sociales, que se perciben como «alienadas», «sin sentido» o «reificadas» exceden la consideración sobre la falta de libertad política o la distribución injusta de bienes u oportunidades. La teoría crítica compartió esta visión: el diagnóstico negativo de la sociedad capitalista no se restringía meramente a violaciones a principios de justicia, sino a desórdenes que, como la enfermedad psíquica, limitan o deforman las posibilidades de vivir consideradas «normales» o «sanas», o sea, las condiciones para llevar una «vida buena» o exitosa. Las patologías sociales, las heridas y sufrimiento en la vida individual y social, son malas más que injustas. Por ello, munido de su teoría del reconocimiento, Honneth buscará ir más allá de una teoría de justicia:

> En lo esencial, en los últimos 30 años la crítica de la sociedad se ha reducido a medir el orden normativo de las sociedades por la satisfacción que éstas realizan en relación con ciertos principios de justicia; pero a pesar de los logros en la fundamentación de estos estándares, a pesar de la diferenciación de las perspectivas que les sirven de base, aquella ha perdido de vista que las sociedades también pueden fracasar normativamente en un sentido distinto al del quebrantamiento de principios de justicia de validez general.[6]

2. El concepto de «patología social»

Los conceptos de *diagnóstico* y *patología* provenientes de la medicina, nos indican que la Filosofía social pretende detectar y definir la enfermedad que afecta al organismo social. Pero evidentemente, lo «enfermo» depende de una definición de lo «sano» que opera de estándar de evaluación. Por ello, como bien señala Honneth, la determinación de una patología social, requiere de una concepción de la *normalidad* relacionada a la vida social como un todo. A pesar de las grandes diferencias que hay entre los autores que conforman la tradición de la Filosofía social —entre los que se encuentran los de la Teoría Crítica—, todos se han manejado con un vocabulario socio—teórico asentado en la distinción básica entre relaciones sociales *patológicas* y relaciones sociales *intactas* o *no pato-*

lógicas: «lo que constituye el estándar de acuerdo al cual las patologías sociales son evaluadas es una concepción ética de la normalidad social asociada a condiciones que posibilitan la autorrealización humana».[7]

La visión de un estado de normalidad social en todos aparece referido a ciertas condiciones sociales que hacen posible vidas mejores o peores, no sólo sociedades más justas. Estos filósofos sociales critican desórdenes que limitan la posibilidad de los individuos de llevar una vida normal o sana, en definitiva, una buena vida o su *autorrealización*. Las diferencias entre ellos radican en lo fuerte o débil que suponen es la influencia de lo social en el bienestar individual. Estas condiciones de normalidad social han sido identificadas con una forma comunitaria de vida ética, una esfera pública fuerte, un trabajo no enajenado o una interacción mimética con la naturaleza, pero en todas, la referencia última es a una forma de vida social «intacta», vinculada a algún tipo de actividad humana originaria, que permite a los individuos alcanzar su autorrealización. Sus planteos estaban por lo general, vinculados a una antropología específica —implícita o explícita—, a un concepto fundacional de la autorrealización personal, que evidentemente, excede la simple autodeterminación del sujeto que persiguen las teorías de justicia. Además, este criticismo social dependía de una filosofía de la historia que hoy se hace muy difícil sostener. Para Honneth, una teoría crítica hoy no puede ser un proyecto normativo local que desconozca la pluralidad cultural o el final de los «relatos».

> La conciencia de la pluralidad de culturas y la experiencia de la diversidad de movimientos sociales emancipatorios ha reducido significativamente las expectativas de lo que el criticismo debe ser, y de lo que es capaz de ser.[8]

Por ello, el desafío más importante de la Filosofía social hoy, según Honneth, es poder trascender toda noción culturalmente contingente de la normalidad social y construir un paradigma formal de normalidad social que presente las condiciones universales que permiten a los miembros de una sociedad cualquiera, experimentar una autorrealización no distorsionada. Ello implicará dar una justificación convincente de nuestros juicios éticos sobre los requisitos necesarios para una vida buena. La existencia misma de la Filosofía social depende entonces de que tal antropología y ética formales puedan ser justificadas.[9] Como sabemos, Honneth ya cuenta con un concepto formal de eticidad basado en el reconocimiento, como trasfondo en que asentar su diagnóstico.

En una de sus últimas obras, titulada *Suffering from indeterminacy*[10] [*Sufrimiento desde la indeterminación*] (2000) Honneth retorna a Hegel y reconoce que la necesidad de conectar internamente el desarrollo de una teoría de la justicia con un diagnóstico de las patologías sociales, le es sugerida por la síntesis única que este realizara en su *Filosofía del derecho*. Allí, Hegel conecta una teoría de la justicia con un diagnóstico de su época, estableciendo normativamente cómo ciertas formas incorrectas de entender la libertad, generan ciertas patologías y a la vez, condiciones injustas en la vida social. Esta obra de Honneth ofrece una relectura de la *Filosofía del derecho* que conecta con los escritos juveniles de Hegel, y presenta —de una forma más explícita y completa que en *La lucha por el reconocimiento*—, lo que puede aportar la teoría política hegeliana a la lectura de las sociedades modernas.

3. Nuevamente, una inspiración en Hegel

En su análisis de las patologías sociales, Honneth vuelve a encuentra inspiración en Hegel. En su *Filosofía del Derecho*, este quiso desarrollar los principios de un orden social justo que hiciera posible la existencia de una voluntad libre. La esencia de tal orden son las condiciones sociales e institucionales que permiten a cada sujeto entablar relaciones comunicativas que puedan ser experimentadas como expresión de la propia libertad. En otras palabras, Hegel quiso con esta obra fundamentar un principio normativo de justicia para las sociedades modernas, que consiste en la suma de las condiciones necesarias para la autorrealización individual. A diferencia de Kant —para quien el derecho es el orden estatal regulado jurídicamente—, Hegel incluye en el concepto de «derecho» las condiciones sociales necesarias para la realización de la voluntad libre. La legitimación de la existencia del Estado es garantizar el mantenimiento de las esferas comunicativas —esferas de reconocimiento recíproco— que lo permiten.

En defensa de un modelo comunicativo de libertad individual, Hegel había denunciado que el derecho abstracto o la moralidad ofrecían concepciones incompletas de la libertad —el primero la equipara a los derechos subjetivos y la segunda a la autodeterminación moral—. Aunque estos ideales de libertad, socialmente muy influyentes, son

componentes necesarios de las condiciones institucionales de una libertad comunicativa, Hegel nos advierte acerca de los daños sociales que acarrea una aplicación totalizante de estas concepciones incompletas. Esos daños se evidencian en ciertas *patologías* en el mundo de la vida social y una distorsión en la autocomprensión práctica de los sujetos,[11] que se expresa como cierta soledad, vaciedad, apatía y opresión, experiencias resumidas en un *sufrimiento por indeterminación.*

Su teoría de la justicia tiene el significado terapéutico de una emancipación o liberación del sufrimiento que evidencian ciertos fenómenos socioculturales de la época. Según Honneth, Hegel tiene una concepción terapéutica de la filosofía: se constata un cierto sufrimiento o deficiencia en el mundo de la vida social y se supone que ese sufrimiento es el resultado de una *perspectiva deficiente*, producida por confusiones filosóficas. El tránsito a la eticidad, es para Hegel un proceso en que el sujeto experimenta una «liberación» en dos sentidos. En un sentido negativo: se libera de las formas unilaterales de entender la libertad, que no sólo son posturas filosóficas, sino que ya se han convertido en fundamento de actitudes práctico-vitales, y un sentido positivo, como conquista de la libertad afirmativa. Esta conexión entre concepciones falsas y realidad social se asienta en el supuesto hegeliano de que las prácticas sociales tienen una suerte de «estructura racional» que no se mantiene indiferente a interpretaciones deficientes, falsas o unilaterales.

Su doctrina de la eticidad contiene la propuesta terapéutica de un cambio de perspectiva: recuperar la confianza en el contenido racional de nuestra práctica vital. Las relaciones sociales de las que participamos ya poseen una normatividad que incluye derechos y obligaciones. El mundo de la vida moderna ya contiene los modelos de interacción —familia, sociedad civil y Estado— que garantizan la libertad. Las patologías sociales, para Hegel, surgen de la ineptitud de la sociedad para expresar adecuadamente el potencial racional inherente a sus instituciones, prácticas y rutinas cotidianas.[12] Cuando los sujetos implicados se dan cuenta que se han dejado guiar por concepciones unilaterales de la libertad, pueden reconocer que ya hay un contenido ético en su propio mundo vital y dejar que los fines objetivos de la razón influencien su vida, realizando así su libertad. Por ello, la eticidad, al crear las condiciones de realización de la libertad libera de la patología social.

Para Hegel, las patologías podían ser explicadas como resultado de una apropiación insuficiente de una «razón ya objetivamente posible».[13]

Su diagnóstico tiene por presupuesto, la confianza en que en la realidad social prevalece siempre la razón, porque ella se despliega en el proceso histórico recreando instituciones éticas universales en cada estadio. Si los individuos toman en cuenta estas instituciones, pueden diseñar sus vidas de forma de experimentarlas como valiosas o con sentido, de lo contrario, sus vidas individuales sufren de un vacío de sentido. Este supuesto ético implícito de Hegel —que la autorrealización humana depende de una orientación hacia la razón universal—, implica que

> una forma exitosa de sociedad sólo es posible a través de la preservación de su estándar más alto de racionalidad, porque sólo cada instancia de la razón universal puede dar a los miembros de la sociedad, la orientación de acuerdo a la cual pueden dirigir sus vidas con sentido.[14]

4. Teoría crítica y patologías sociales de la razón

La tesis hegeliana de que la patología social o el estado negativo de la sociedad se debe a una racionalidad social deficiente o defectuosa, se continuó en la tradición de la Teoría crítica y da unidad a la diversidad de sus exponentes. Según Honneth, desde Horkheimer a Habermas se «insiste en la mediación entre teoría e historia en un concepto de racionalidad socialmente activa»[15] y en la idea de que esa razón ha sido bloqueada por la constitución de la sociedad capitalista. Como heredera de la Ilustración, y siguiendo la estela de Hegel, la escuela de Frankfurt confió la historia a la razón y quiso construir un saber que sacara a luz la racionalidad de los procesos sociales, desenmascarando sus aspectos irracionales. Junto a la tarea de autoconocimiento y de saberse un producto histórico, se encuentra la de denuncia de las patologías sociales, bajo el interés de instaurar un estado de cosas racional.[16] Este mismo interés subyace en los análisis de Honneth.

La patología de la sociedad capitalista que denuncia la primera generación de la Escuela de Frankfut se debe a una deformación o déficit de la racionalidad social, a una *patología social de la razón.* Como sabemos, los comienzos de la Escuela de Frankfurt estuvieron marcados por una confianza histórico-filosófica en el progreso y en que la reificación capitalista desaparecería con la revolución del proletariado. Posteriormente, la toma de conciencia de las coincidencias entre el nazismo y el stalinismo soviético, convirtieron la teoría en un pesimismo crítico-cultural. Persuadidos de la inadecuación entre realidad y

razón y de las patologías sociales que presentan los sistemas fascistas de dominio, Horkheimer y Adorno nos hablan de un desarrollo patológico de todo el proceso civilizatorio. El diagnóstico de la Escuela de Frankfurt toma desde allí como «desorden» decisivo de las sociedades modernas, el hecho de que la razón instrumental haya alcanzado la hegemonía sobre otras formas de acción y conocimiento. Los aspectos patológicos de la realidad social son interpretados como efectos de la autonomía alcanzada por aquellas orientaciones de pensamiento y acción conectadas con el objetivo de dominar la naturaleza —*organización irracional* de Horkheimer, *mundo administrado* de Adorno, *sociedad unidimensional* de Marcurse—. El problema, para Honneth es que estos autores, como Rousseau, expanden la sospecha de patología social a una extensión tan infinita, que se invisibilizan los avances reales o las patologías del presente. La interpretación de Hannah Arendt de las raíces del totalitarismo, contemporánea a la *Dialéctica de la ilustración*, ofrece, según Honneth, un enfoque menos pretensioso, pero más poderoso interpretativamente.[17] Ello explica por qué será la interpretación de Arendt la que influye en las interpretaciones filosóficas de su época que realizarán autores como Habermas, Castoriadis o Taylor, estableciendo una nueva forma de hacer Filosofía social.

Aun así, la tendencia de la Escuela de Frankfurt a ver como patología social, el predominio de una racionalidad instrumental se continuó en la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Este hace un diagnóstico del presente social basado en la idea del daño que representa la *colonización* del mundo de la vida: la patología social se debe a la penetración de los imperativos sistémicos en el mundo de la vida social.[18] Como sabemos, Habermas adjudica al *sistema*, una racionalidad instrumental y al *mundo de la vida*, una racionalidad comunicativa. Lo que cuenta como «desorden» o patología social es nuevamente la creciente hegemonía de las orientaciones instrumentales[19] —concretamente, del poder sistémico del dinero y la burocracia—, que penetran en la región previamente intacta de la práctica comunicativa cotidiana y restringe la esfera del entendimiento comunicativo, que es esencial para la reproducción de la especie humana.

Como hemos planteado en el inicio de esta investigación, el criticismo de Habermas mantuvo abierta una posibilidad emancipatoria que Horkheimer y Adorno habían clausurado, y así, permitió que la teoría crítica saliera del estancamiento en que se encontraba. El desarrollo del

capitalismo ha tenido un potencial destructivo sobre el mundo de la vida, pero es un daño corregible, si se trazan nuevamente las fronteras entre el sistema y el mundo de la vida. Esta sería la tarea de una opinión política pública, en la cual Habermas confía. La enfermedad ya no lo invade todo, sino que hay sólo algo, aunque muy importante —el acuerdo comunicativo— que está amenazado en la sociedad moderna.

En el concepto habermasiano de un «entendimiento comunicativo», sigue latente la tesis hegeliana de una razón universal que garantiza la autorrealización humana. Este representa la forma original de práctica humana que es precondición necesaria de la reproducción social y fija la forma de racionalidad que permite una integración social satisfactoria. Hay una patología social cuando la reproducción simbólica de la sociedad no está sujeta a los altos estándares de racionalidad inherentes a este acuerdo lingüístico.[20]

A diferencia de los anteriores enfoques críticos, en Habermas, esa racionalidad socialmente activa pierde sustancialidad, se procedimentaliza: permitiéndonos alcanzar tales acuerdos comunicativos, ella sólo asegura las condiciones de una autorrealización exitosa, y no su cumplimiento.[21] La diferencia entre lo normal y lo patológico emana de una antropología más formal o débil, que reconstruye unas pocas condiciones elementales de la vida humana.

Junto a esta perspectiva *formal* —aunque no procedimental— de la racionalidad social, Honneth heredará de su maestro el legado de un giro hacia un análisis del mundo de la vida estructurado comunicativamente, lo que lo encamina hacia la importancia social y normativa del reconocimiento recíproco. A diferencia de los restantes teóricos de la tradición crítica —particularmente, Adorno y Foucault— que conciben el orden social coercitivamente, Habermas pudo mostrar el rol constitutivo de los procesos morales de entendimiento como mecanismo fundamental de la reproducción social. Sin embargo, una vez más Honneth se aleja de su maestro, al considerar que el diagnóstico de la patología social de Habermas es insuficiente.

5. El déficit en el diagnóstico social de Habermas

Según Honneth, el diagnóstico habermasiano se asienta en una construcción teórica ficticia y problemática: el dualismo *sistema-mundo de*

la vida. Al concebir a las sociedades capitalistas como órdenes sociales que surgieron de la emergencia de dos esferas de acción contrapuestas, se genera la ficción de dos ámbitos separados o totalmente autónomos: una esfera de acción libre de normas —sistema— y una esfera de comunicación libre de poder —mundo de la vida—. Por un lado Habermas supone que:

> las formas de organización de la economía y la organización del Estado, podrían ser concebidos sólo como encarnaciones de reglas utilitarias de acción y (...) que los compromisos de acción dentro de las organizaciones pueden darse independientemente de los procesos de formación de consensos normativos.[22]

En consonancia con las críticas que los nuevos exponentes de la Ética del discurso (García-Marzá, Cortina)[23] hacen a Habermas en este sentido, Honneth considera que existe mayor porosidad entre estas esferas. El sistema de las sociedades capitalistas no se reproduce sin la inclusión permanente de elementos del mundo de la vida, ya que las acciones de gerenciamiento y administración producidas en las organizaciones dependen de decisiones y prácticas de entendimiento social:

> ni el gerenciamiento ni la administración pueden darse independientemente de un acuerdo normativo de sus miembros al grado que suponen las teorías sistémicas de sociología de las organizaciones.[24]

A la inversa, estudios sociológicos e históricos pueden mostrar que los ámbitos que Habermas adjudica al mundo de la vida, vivieron desde muy temprano, de la absorción de elementos sistémicos —recursos capitalistas—. Por ejemplo, la familia y el amor en la esfera de la privacidad viven de la utilización sistemática de artículos de consumo producidos en el mercado. La idea de que cierta tendencia a la colonización ocurre en un momento tardío del desarrollo capitalista, no es correcta. Parece más acertado decir que estas esferas parciales se nutrieron mutuamente desde el comienzo. Por ende, no podemos hablar de la colonización, sino de formas siempre nuevas de mezclarse e influirse mutuamente. Esta crítica se expande aquí, no sólo a Habermas, sino a toda la Teoría Crítica y su visión del capitalismo que reducía las disposiciones de los sujetos al patrón único de la racionalidad instrumental.

Pero la crítica fundamental de Honneth es que como surge de una conceptualización errónea de lo social, su diagnóstico de las patologías de la sociedad moderna resulta insuficiente. La contraposición de sistema y mundo de la vida, y el énfasis en la colonización de uno por el

otro, no permite detectar la conflictividad interna del mundo de la vida. La forma en que Habermas lo conceptualiza (familia y esfera pública) da a entender que es una esfera de acción libre de prácticas de dominación y procesos de poder.[25] Y que se reproduce independientemente de las prácticas de influencia estratégica —que Honneth presenta como ejercicios de poder físico, psicológico o cognitivo—. Este dualismo lo ha llevado a ignorar que el núcleo auténtico de lo social son los incesantes enfrentamientos en las esferas de reconocimiento mutuo. Junto al hecho de que la integración social ocurre a través del reconocimiento que hace posible la acción comunicativa, Honneth ha intentado mostrar también el hecho de que tal proceso de integración social es esencialmente conflictivo, porque hay asimetrías en los procesos de interacción comunicativa en los distintos órdenes de reconocimiento.

> Habermas pierde sobre todo —y esto nuevamente lo hace heredero de la tradición de la teoría social crítica que hemos investigado aquí— el enfoque teórico comunicativo que había inicialmente abierto: el potencial para una comprensión del orden social como una relación comunicativa institucionalmente mediada entre grupos integrados culturalmente que, dado que la experiencia de poder es asimétricamente distribuida, toma lugar a través de la lucha social.[26]

Honneth pretende dar esa versión alternativa de una teoría comunicativa de la sociedad que pueda brindar una comprensión más correcta de la sociedad y en concreto, de sus patologías.

6. Patologías sociales como fallas en los patrones de reconocimiento

Es posible que la preocupación de Honneth por las patologías sociales —y por hacer una contribución a la Filosofía social— estuviera guiando su proyecto crítico desde sus inicios, pero recién representa un tema central y explícito en sus trabajos del 2000 a esta parte. En el artículo «Pathologien des Sozialen» [Patologías de lo social] (1994) —que hemos comentado previamente—, Honneth reivindica la Filosofía social y anticipa que ella debe asentarse hoy en una idea ética formal de qué sea una vida humana buena, pero no avanzó allí más en la tematización de las patologías sociales en sí mismas. Sin embargo, en sus diversas obras sociológicas, se percibe una primera interpreta-

ción de la noción, —aunque sin demasiada explicitación—, que surge como consecuencia de la aplicación de su modelo del reconocimiento.

Recordemos que Honneth cerraba *La lucha por el reconocimiento* estableciendo un concepto formal de vida buena, asentado en los tres principios de reconocimiento que había presentado en su obra. De esta forma, queda habilitado de un criterio para describir una patología social. Al sostener que la calidad de una sociedad se mide por el grado en que puede satisfacer las expectativas *legítimas* de reconocimiento expresadas por sus miembros, y de que la calidad de la vida social se mide con el nivel y la inclusividad de las relaciones sociales de reconocimiento, surge como contracara negativa a estas nociones, la posibilidad de *patologías sociales*, o sea, condiciones de vida tan lesionadas que las relaciones sociales ya no sean capaces de producir la proporción necesaria de reconocimiento.

Las violaciones de los patrones de reconocimiento en la forma de abuso, negación de derechos o denigración, pueden ser vistos como distorsiones de una buena vida, como *patologías sociales*. Alejándose de Habermas, Honneth sustituye el diagnóstico de la sociedad contemporánea como tensión entre *sistema* y *mundo de la vida*, por el análisis de las causas de las violaciones sistemáticas a las relaciones de reconocimiento, ya que ha identificado el mundo de la vida social, más que con un ámbito de acción orientado al entendimiento, como un ámbito de acción orientado al reconocimiento mutuo. En otras palabras, puede unir su concepción ética del reconocimiento con un diagnóstico de las crisis en las sociedades modernas, porque ya ha establecido, con el recurso a Hegel, cuáles son los presupuestos comunicativos de una organización comunitaria intacta o «sana». En el joven Hegel encuentra la explicación de las particulares condiciones comunicativas —amor, derecho, solidaridad— que deben darse para garantizar una forma de organización comunitaria exitosa, eso es, que asegure la misma oportunidad para todos de formar una identidad intacta.

Aunque los escritos de Hegel le brindan a Honneth, de forma general, los criterios normativos para detectar patologías sociales, este recurso le es insuficiente para realizar un diagnóstico del presente social y su desintegración, porque las asimetrías en las oportunidades de reconocimiento social que los sujetos sufren hoy, debe ser clarificadas considerando las estructuras comunicativas de las sociedades contemporáneas. Por ello, en los años que siguen al alumbramiento de *La lucha por el reconocimiento*, Honneth aborda el diagnóstico de la crisis de la sociedad *posmoderna.*

En «Pluralisierung und Anerkennung. Zum Selbstmißverständnis postmoderner Sozialtheorien»[27] (1991) y más tarde, en su obra *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*[28] (1994), puede encontrarse que Honneth se dedica a una contribución sociológica en este sentido, analizando empíricamente la situación en que se encuentran hoy las relaciones comunicativas y la integración social. En estas obras aparece una primera consideración implícita de las patologías sociales, identificándolas con *formas de desintegración social*. Siguiendo la forma en que Hegel había diagnosticado las patologías sociales resultantes de relaciones sociales dañadas, Honneth presenta la posmodernidad como una crisis de los patrones tradicionales de reconocimiento social. Fundamentalmente en la esfera familiar y del trabajo,[29] los modelos tradicionales de autorrealización pierden su soporte cultural en las formas de reconocimiento practicadas en el mundo de la vida.

> Estamos enfrentando un proceso en que los modelos de reconocimiento tradicionales han sufrido una erosión irremediable. Mi sospecha es que tiene que ver con una transformación sociocultural en que tanto la esfera íntima de la familia, así como la esfera organizada del trabajo están perdiendo su relevancia en la generación de reconocimiento, sin haberse establecido todavía en su lugar, nuevos y estables modelos de conexión afectiva o status social.[30]

Con respecto a la familia, Honneth dedica en particular el artículo «Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen» [Entre la justicia y el vínculo afectivo. La familia en el centro de las controversias morales] (1995), a un análisis sociohistórico de la experiencia del amor en el núcleo familiar. Allí sostiene que las innovaciones normativas que acompañaron el surgimiento del ideal moderno de familia, trajeron consigo un alejamiento y autonomización de las cuestiones familiares con respecto a la esfera pública. La fuente de integración familiar pasó a centrarse en los lazos emocionales de sus miembros y no cuestiones externas como intereses económicos, políticos o sociales. En este proceso histórico de diferenciación, la familia ha quedado expuesta a dos fuentes de vulnerabilidad importantes: la desinstitucionalización de los lazos familiares, que ha traído mayores opciones a la libertad personal —por ejemplo,

parejas que conviven sin un compromiso legal—, pero también mayor inestabilidad en las conductas, lo que vuelve más vulnerable la situación de niños, mujeres y ancianos. Por otro lado, la disolución de los roles intrafamiliares ha permitido la emancipación de la mujer —que sale al mercado laboral—, pero también trajo aparejado cierto nivel de empobrecimiento de los lazos familiares, negligencia y violencia.

Con respecto al trabajo, el deterioro del valor social del trabajo industrial en favor del sector de servicios trajo aparejado una mayor heterogeneidad y flexibilidad en las actividades económicas, pero también introdujo un criterio ambiguo de eficiencia económica y por tanto de éxito individual. Así, la esfera del trabajo pierde su función como tradicional criterio de éxito, a la vez que su lugar de relevancia en las biografías personales. Estas razones desencadenan, según Honneth, la disolución del trabajo industrial como medio ético de reconocimiento del individuo.[31]

En síntesis, las patologías sociales aparecen, en los primeros análisis, asociadas a riesgos en la integración social en cada una de las esferas de reconocimiento. Están presentes en las diferentes manifestaciones de desintegración que están ante nuestros ojos: la vulnerabilidad del reconocimiento emocional en la atmósfera íntima familiar, la falta de reconocimiento legal de inmigrantes y refugiados, la miseria económica, o el flagelo de la desocupación o trabajos totalmente superfluos, que atentan contra el principio del logro.

> el éxito de la integración normativa de las sociedades depende de su potencial para crear estructuras estables de reconocimiento social. La situación de nuestras sociedades presentes está progresando hacia volverse más y más flexible, y en ese sentido, líquida.[32]

Una sociedad que cada vez resulta menos capaz de integración normativa, puede presentar estas serias patologías sociales, e incluso individuales, como la depresión y el aislamiento. Afortunadamente, junto a estos procesos, existe también la posibilidad de construir contraculturas de respeto en compensación de la falta de reconocimiento social.[33] Honneth nos advierte que en la posmodernidad, hay una tendencia positiva a la pluralización cultural: la creciente diversificación de grupos que tienen el potencial de crear su propio vocabulario interno de respeto, dando a más gente la posibilidad de encontrar cierto tipo de estima social. El problema está en no lograr aquel reconocimiento que sólo la sociedad puede otorgar como un todo —por ejemplo, el reconocimiento por nuestra con-

tribución social—, algo que no puede desligarse de los valores sociales y las normas imperantes. La gran tarea de los movimientos sociales y partidos políticos es poder movilizar a las personas que sufren, en este contexto de individualización y fragmentación, poder crear el lenguaje moral que les permita articular sus experiencias colectivamente.

7. Formas ideológicas de reconocimiento

En un artículo más reciente titulado «Als ideologie» [Reconocimiento como ideología] (2004), Honneth profundiza en el potencial crítico del concepto que analizamos y sostiene una distinción entre formas ideológicas y no ideológicas de reconocimiento. Algunas prácticas actuales de reconocimiento social parecen estar al servicio de una ideología de conformidad, de un sometimiento de los sujetos y una reproducción de las relaciones de dominio existentes, y no de su fortalecimiento como agentes autónomos. El reconocimiento, nos dice,

> parece haberse convertido en un instrumento de la política simbólica, cuya función subterránea es integrar a individuos o grupos sociales en el orden social dominante mediante la sugestión de una imagen positiva de sí mismos. Lejos de contribuir eficazmente al mejoramiento de las condiciones de la autonomía de los miembros de nuestra sociedad, el reconocimiento social sirve según todas las apariencias sólo a la generación de actitudes conformes al sistema.[34]

Como ejemplos históricos, Honneth cita la valoración del esclavo virtuoso, la buena madre y ama de casa, o del soldado heroico, prácticas que se ajustan perfectamente al sistema de división del trabajo dominante e inducen un tipo de autocomprensión y de autoestima que motiva a una sumisión voluntaria a las expectativas de comportamiento que reproducen las relaciones de dominio existentes. Así, el concepto de reconocimiento perdería todo su carácter emancipatorio. Por ello, se han despertado visiones críticas —inspiradas en la desconfianza de Althusser hacia el reconocimiento público como forma de manipulación ideológica— a las que Honneth quiere y debe responder si pretende que este concepto sea el núcleo normativo de una teoría crítica de la sociedad.

La respuesta de Honneth es que se puede identificar a las ideologías del reconocimiento como aquellas que contienen cierto núcleo *irracional*, que no reside en su vocabulario evaluativo, sino en la discre-

pancia entre la promesa evaluativa y la realización material. Expliquemos de qué trata esto.

A diferencia de Althusser,[35] para Honneth el reconocimiento es un comportamiento afirmador que tiene un carácter positivo para el sujeto, porque le permite identificarse con sus cualidades y alcanzar como resultado, una mayor autonomía. Y volviendo sobre la idea del reconocimiento como un acto perceptivo, sostiene que es un acto motivado por *razones*, un comportamiento *racional* con el que podemos reaccionar adecuadamente a las cualidades valiosas de una persona o grupo.[36] Por ello, para ser efectivos, los modos ideológicos de reconocimiento —que no operan sólo en la relación intersubjetiva, sino también y fundamentalmente, a nivel de reglas y acuerdos institucionales— contienen declaraciones valorativas que no pueden ser tachadas de irracionales. Son en general, valoraciones positivas y dignas de crédito — aceptadas con buenas razones por los apelados—. A diferencia de las ideologías directamente excluyentes —como el ejemplo de los grupos neonazis que mencionamos en el capítulo 2—, las del reconocimiento son más «escurridizas», porque operan en el marco de las razones históricamente existentes. Junto a los contenidos publicitarios, Honneth ofrece un ejemplo que me parece clave: el nuevo vocabulario empresarial denomina a los empleados calificados como «empresarios de la fuerza de trabajo» o «socios», lo que se corresponde a la desregulación del mundo del trabajo, que exige de los sujetos una gran flexibilidad y capacidad de automercantilización.

La clave que Honneth propone para detectar una praxis ideológica de reconocimiento —independientemente de la conciencia de los afectados—, reside en la ausencia de un componente material que se corresponda con tal valoración. Las ideologías del reconocimiento son incapaces estructuralmente de brindar las condiciones materiales bajo las cuales son realizables efectivamente las nuevas cualidades de valor de las personas afectadas: hay un abismo entre la promesa y la realidad, porque ajustar dichas condiciones materiales es incompatible con el sistema dominante.[37] Los «empleados-empresarios» son obligados a simular, en condiciones de trabajo inmodificadas, motivos intrínsecos, flexibilidad y aptitudes colaborativas, aun cuando el proceso no brinde recursos para ello. El reconocimiento queda a mitad de camino, en un nivel meramente simbólico y no se traduce en una mayor autonomía real de las personas.

En artículos más recientes, Honneth ha profundizado en estas patologías sociales del trabajo[38] analizando lo que considera *una paradoja del capitalismo*: cómo el potencial normativo que el orden capitalista aportó a la sociedad moderna (el ideal de autonomía, los derechos sociales, el principio del logro, y la visión sobre las relaciones afectivas) se ha visto transformado en su significado en su fase actual de desarrollo. Estas ideas normativas que poseyeron, en su inicio, un potencial emancipador, se han vuelto ideológicas, funcionales al sistema. En relación al ejemplo que hemos planteado, el ideal romántico de autonomía individual como autocreación es incorporado como requisito de la labor profesional (la flexibilidad laboral que empuja a los empleados a verse como «empresas unipersonales» contratables), pero materialmente, se traduce en lo opuesto: falta de solidaridad, presión, vulnerabilidad e inseguridad para el individuo. Según Honneth, hay una clara patología social en este exceso de individualización que obliga a los empleados a trabajar constantemente bajo condiciones que los presionan a «autovenderse».[39]

Hay algunas cuestiones interesantes en estas reflexiones de Honneth: por un lado, a diferencia de Habermas, este análisis de las patologías sociales hace patente la conflictividad que late en el mundo de la vida social y lo borroso de la línea divisoria entre sistema y cultura. Por otro lado, marca que la patología social desemboca en una forma distorsionada de percepción de uno mismo —que llamará más adelante, *autorreificación*—, y por último, que la patología ya no se puede identificar sólo con fenómenos de desintegración social —porque los ideologías del reconocimiento nos pueden mantener integrados, y sin embargo, oprimidos—. Aparece aquí también como un fenómeno de cierto *ocultamiento* que opera aun dentro de los patrones de reconocimiento de nuestra época.

Honneth reconoce que el problema es vidrioso en tanto que estas nuevas formas también otorgan un nivel considerable de autoestima y autorrespeto, frente al modelo clásico del trabajador-engranaje. Muchos de los ejemplos históricos mencionados que nos parecen hoy *ideológicos,* lo son por la suficiente distancia histórica que nos separa de ellos y desde un presente más desarrollado moralmente. Sin embargo, en cada época histórica es muy difícil distinguirlas, porque pueden también funcionar como condiciones para que los sujetos tuvieran una valoración positiva compensatoria de otras carencias. En afirmaciones

como la que sigue, Honneth se muestra bastante escéptico con respecto a la posibilidad de una distinción clara:

> Está claro que este problema teórico conserva para el presente su carácter intrincado. Mientras no tengamos ninguna constatación empírica de que los afectados mismos experimentan determinadas prácticas de reconocimiento como represivas, restringidas o estereotipadas, es extremadamente difícil realizar una distinción con sentido entre formas de reconocimiento ideológicas y legítimas.[40]

Aunque aquí parece sostener que la única indicación válida serían las expresiones de los mismos afectados, él mismo ha advertido, en su debate con Fraser, del error que supone atender únicamente a los reclamos que ya se han articulado en un discurso público. Si el criterio es la mera demanda ¿cómo distinguir las legítimas de las ilegítimas, cuando estas formas ideológicas suelen funcionar sin cuestionar los principios normativos institucionalmente construidos? Evidentemente, estos problemas exceden los límites de este trabajo, pero están vinculados al realismo moderado que Honneth quiere sustentar y al hecho de que los reclamos de los grupos promueven el desarrollo moral de la sociedad, pero a la vez, cada estadio de desarrollo moral marca el criterio de los reclamos legítimos y los ilegítimos.

La forma en que Honneth salda esta discusión nos parece de un excesivo «hegelianismo». Se limita a afirmar su confianza en un progreso moral, basado en una mirada reflexiva del pasado. Debemos dejar abierta la sospecha de que un germen de emancipación exista en tales prácticas, porque el discurso puede abrir una nueva condición y la brecha con la realidad, puede saldarse históricamente:

> pues quién nos dice que una nueva valoración aparentemente ideológica y adecuada a una función no consiste nuevamente sólo en uno de esos desplazamientos de acento a propósito de los cuales progresa históricamente la lucha por el reconocimiento.[41]

Aparece en esta expresión de Honneth, aquella confianza hegeliana en el contenido racional de nuestra práctica vital, o sea, la convicción de que el mundo de la vida moderno ya contiene los modelos de interacción —y los contenidos normativos correspondientes— que garantizan la plena libertad de los individuos. La cuestión sólo está en descubrirlo, no «invisibilizarlo» u «olvidar» esta preeminencia del reconocimiento.

La cuestión es que la Filosofía social, tal como Honneth la concibe, debe poder detectar estos procesos ideológicos, ser sensible a los fenómenos de ocultamiento en el análisis de las patologías sociales. De esta manera, excede a la vez que integra, la mirada restringida de la justicia social. Un verdadero criticismo social no puede radicar simplemente en revelar determinadas situaciones como injustas, sin considerar la pregunta de por qué esos males morales, muchas veces, no son problematizados o atacados por sus mismos interesados. Hay un vínculo causal entre injusticias y ausencia de reacciones públicas que, justamente toda la teoría crítica estableció, por influencia del análisis que Marx hizo de la ideología capitalista. La patología del capitalismo consiste en ocultar precisamente los hechos que serían motivo de crítica pública. Por ello, las tareas de un criticismo social hoy, deben necesariamente ampliarse hacia la consideración de las «patologías sociales»:

> A diferencia de los enfoques que han llegado a predominar hoy en día, ella tiene que vincular la crítica de las situaciones sociales injustas con una explicación de los procesos que han contribuido a su ocultamiento generalizado.[42]

En una de sus últimas obras, *Verdinglichkeit. Eine anerkennungstheoretische Studie*[43] [Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento] (2005), con el recurso a esta noción de Lukács, Honneth se dedica a un análisis más explícito aún de las patologías sociales que lo conecta con la tradición de la Teoría crítica, entendiéndolas como formas de *reificación*. Analizaremos qué nuevas consideraciones sobre el reconocimiento se abren a partir de ella.

8. Patologías sociales como formas de reificación

Desde muy temprano, Honneth había reparado en la relevancia del trabajo filosófico temprano de Lukács para la actual teoría social crítica. En el artículo «Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk» [Un mundo de la discordia. Sobre la actualidad clandestina de la obra temprana de Lukács] (1986) ya señalaba como legado valioso, los problemas a los que Lukács prestó atención dentro de la tradición marxista, esto es, las condiciones *culturales* para un proceso de socialización exitosa y los «desórdenes» en la integración cultural. El enfoque del joven Lukács actúa como un sensor, capaz de diagnosticar o indicar los daños y desórdenes que la

modernización capitalista infringe a la integración cultural y por tanto, a las chances sociales para la autorrealización individual.[44]

En *Reificación,* Honneth reflota este concepto clave de la herencia marxista, reformulándolo desde su teoría del reconocimiento, para tomarlo como centro de un diagnóstico de las patologías sociales de nuestra época. El término *reificación*, acuñado por Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1925) fue el centro de su diagnóstico social, y aunque no tenía conexión con principios éticos,[45] sí poseía un contenido normativo: la reificación supone un desacierto en la forma «correcta» de posicionarse frente al mundo. Lukács entendía por *reificación,*

> el hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora, desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y los potenciales propios de la propia personalidad, son concebidos de manera indolente y desapasionada como algo que tiene calidad de cosa.[46]

El intercambio de mercancías como forma dominante de praxis en el capitalismo, demanda una forma de percepción de sí, de los demás y del entorno, como objetos. Los sujetos son forzados a un tipo de praxis que los hace «espectadores sin influencia», «divorciados de sus necesidades e intenciones»,[47] observadores del acontecer social, en vez de participantes, porque el cálculo de los posibles beneficios de toda acción, exige una actitud totalmente desapasionada. Esta actitud desarrollada por medio de la socialización, tiene tal permanencia en la sociedad capitalista, que se vuelve una *segunda naturaleza.* Todos hemos sido socializados bajo estas condiciones, por lo que más que una falla moral, aparece como una praxis enteramente desajustada, vista desde el punto de vista de una praxis auténtica o verdaderamente humana. El diagnóstico social de Lukács se asienta sobre una ontología social y antropología filosófica marxista, que gira en torno a la idea de un *compromiso existencial* o *praxis participante* como actitud primera de implicación del hombre con el mundo y consigo mismo.[48] Cuando esta actitud se pierde, se cae en reificación, entendida como proceso y resultado.

Este diagnóstico de Lukács les otorgó a los representantes de la Teoría crítica

> un esquema categorial con el cual es posible hablar de una interrupción o distorsión del proceso de realización de la razón. (...) las fuerzas estructurales de la sociedad que Lukács remarcó en el capitalismo moderno se presentan a sí mismas como obstáculos para una racionalidad socialmente latente que ha sido acumulada en el umbral de la modernidad.[49]

Por tanto, la teoría crítica y su diagnóstico de la patología social tienen su antecedente en estas consideraciones de Lukács, que ven al capitalismo como estructuralmente unido a cierto estado limitado de racionalidad. Sus representantes

> perciben el capitalismo como una forma social de organización en que predominan prácticas y formas de pensar que impiden el aprovechamiento social de una racionalidad que la historia ya ha hecho posible. Y esta obstrucción histórica presenta al mismo tiempo un desafío ético o moral porque imposibilita que nos orientemos en términos de un universal racional...[50]

Honneth toma de Lukács la tesis de una preeminencia genética y conceptual de la actitud de *interés existencial*, frente a cualquier conocimiento neutral o actitud objetivadora de la realidad y asocia dicha *implicación* con el *reconocimiento*, lo que le permite afirmar la preeminencia del reconocimiento frente al conocimiento:

> En adelante, llamaré «reconocimiento» a esta forma original de relación con el mundo. (...) en nuestro accionar nos relacionamos con el mundo previamente no en la postura del conocimiento, neutralizada en el plano afectivo, sino en la actitud de la aflicción, del apoyo, teñida existencialmente.[51]

Dicho interés existencial por el mundo ocurre por su carácter valioso, por lo que «una postura de reconocimiento es expresión de la valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución de nuestra existencia».[52]

Nuevamente, aparece el supuesto realista de un valor previo en las cosas, razón por la cual se puede entender el acto de reconocimiento bajo el modelo de la percepción —que ya hemos analizado en el capítulo 2—.

Para sustentar la preeminencia *genética* del reconocimiento encuentra apoyo empírico en la psicología evolutiva, en los estudios de la socialización y particularmente, sobre el autismo infantil: el niño aprende a objetivar o despersonalizar los objetos, adquiriendo la perspectiva de una segunda persona y rompiendo su perspectiva egocéntrica (Mead, Davidson). Para que estas operaciones cognitivas ocurran se requiere de una conexión e identificación afectiva del niño con el refe-

rente comunicativo. También desde un punto de vista conceptual, existe una preeminencia del reconocimiento frente al conocimiento, como lo muestran los estudios de Stanley Cavell. Sólo podemos comprender una expresión lingüística sobre estados de sensibilidad de otro sujeto como un acto no epistémico de reconocimiento: me implico en ellos, porque los entiendo como requerimientos del otro que exigen cierta respuesta de mi parte.[53]

9. La reificación: olvido del reconocimiento

Aunque en Lukács el concepto «reificación» se asocia a una ontología social que Honneth considera problemática, la noción conserva su valor para conceptualizar las patologías en la praxis social cotidiana. ¿Cómo reconstruir tal noción para preservar la intuición fundamental de que la reificación es una pérdida de una praxis o capacidad originaria de *implicarse* en el plano de la teoría del reconocimiento? La forma de hacerlo es alejarse de la estrategia conceptual de Lukács, ya que planteó el reconocimiento como opuesto a la reificación y no como condición de posibilidad. Para Honneth, debemos entender la reificación como *un olvido del reconocimiento*, como una forma de conocer u objetivar que ha olvidado que su fuente está en un reconocimiento previo. En este sentido, nos dice:

> ...podríamos entonces llamar «reificación» a tal forma del «olvido del reconocimiento»; y con ello nos referimos al proceso por el cual en nuestro saber acerca de otras personas y en el conocimiento de las mismas se pierde la conciencia de en qué medida ambos se deben a la implicación y el reconocimiento previos.[54]

Tal reificación está en el centro de las patologías sociales del capitalismo neoliberal. Siguiendo la tríada de Lukacs de tres posibles zonas de falla en el desarrollo social: desintegración de la identidad propia, desintegración social y con la naturaleza, Honneth reinterpreta cada una de estas dimensiones como *olvido de un reconocimiento*. La reificación de las relaciones interpersonales lleva a tratar a los demás de una forma meramente instrumental, como objetos o cosas, olvidando el valor que tienen en sí mismos y los lazos de reconocimiento intersubjetivo que nos unen. La reificación del mundo físico implica, por su parte, tratarlo como «dado» y perder de vista la multiplicidad de significados que tienen las cosas para diferentes personas, mientras que la autorreificación se da cuando el sujeto toma sus estados mentales como dados o cuando piensa los puede crear totalmente —fabrica necesidades y motivos estratégicamente apropiados para una situación—.[55] La autorreificación es también un olvido de aquel autorreconocimiento básico que el sujeto debe dispensarse a sí mismo al considerar las propias sensaciones y deseos como dignos de ser articulados. Vemos aquí, como Honneth vuelve sobre la cuestión de la autocomprensión. Este autorreconocimiento básico estaría en la base de las actitudes básicas de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima.

Las patologías sociales son formas de reificación, de olvido de un reconocimiento original, en alguno de los tres ámbitos. Honneth considera que las causas de la reificación como patología social, deben buscarse en ciertas prácticas institucionales y sistemas de convicciones o modelos de pensamiento (ideologías), sustentados entre sí. No comparte con Lukács la idea de que la sociedad capitalista las genere automáticamente —en el intercambio económico hay un reconocimiento del otro, al menos, como persona jurídica— y, por otro lado, Honneth considera que hay caras de la reificación que son netamente ideológicas. Ilustra su análisis con ejemplos como el debilitamiento de la entidad jurídica del contrato de trabajo, la manipulación genética del feto, el racismo o la pornografía. También denuncia prácticas sociales vinculadas a la autopresentación de los sujetos que desencadenan procesos cotidianos de autorreificación, como las formas organizadas de intermediación de parejas o la exigencia de «venderse» en una entrevista de trabajo. Todos ellos son síntomas de patología social.

De este análisis, se hace patente por un lado, que en *Reificación*, la consideración de la cuestión del reconocimiento se amplía, y ya no se restringe al enfoque intersubjetivista que tuvo en su obra anterior. Ahora podemos hablar de reconocimiento también en la relación con uno mismo —dimensión subjetiva que ya aparecía esbozada en su consideración de la autocomprensión que genera cada esfera de reconocimiento, y en el análisis de los procesos ideológicos— y lo que es una novedad, también con el mundo físico —dimensión objetiva—. Lo que tienen en común es una actitud básica de involucramiento con el objeto, que es previa a cualquier posibilidad de conocimiento o actitud posterior.[56] Por otro lado, nuevamente y de otra forma, entronca su teoría del reconocimiento a la tradición de la Teoría Crítica al ver la patolo-

gía social como la hegemonía de una orientación instrumental hacia los demás, uno mismo y el mundo, y cómo dicha orientación implica un olvido del reconocimiento, que constituiría nuestra relación básica con el mundo.

Notas Capítulo 4

1- Una vez que Honneth logra su habilitación, en 1990, obtiene el cargo de titular para filosofía política en el Instituto Otto Suhr de la Universidad Libre de Berlín y allí permanece hasta 1996. Es durante estos años que interviene el debate político-filosófico con ensayos como «Des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus» [Límites del liberalismo. Sobre la discusión ético-política del comunitarismo] (1991), «Und Anerkennung. Zum Selbstmißverständnis postmoderner Sozialtheorien» [Pluralización y reconocimiento. Sobre el autodesprecio de las teorías sociales postmodernas] (1991), «Of "Civil Society"» [Concepciones de la «sociedad civil»] (1993), «Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik» [Autonomía descentrada. Consecuencias filosófico-morales de la crítica al sujeto] (1993), «Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag» [Comunidades post-tradicionales. Una propuesta conceptual] (1993), «Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik» [Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío de la ética post-estructuralista] (1994), e igualmente, muchos de los artículos de reconstrucción de la propia tradición crítica, que hemos referido en el capítulo 1 de este trabajo.

2- Honneth, A., *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer, Frankfort a.M., 1994; trad. catalán, *Desintegració. Fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època*, Tàndem, València, 1999.

3- Honneth parece seguir apelando a un tratamiento negativista de los fenómenos para acceder a sus presupuestos normativos, quizás porque en general, los acontecimientos negativos están articulados de manera mucho más clara —de otra forma no serían tenidos en cuenta— que las tomas de posición positivas, que generalmente permanecen implícitas.

4- Honneth, A., «Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie», en Honneth (ed.), *Pathologien des Sozialen Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Fischer, Frankfurt a. M., 1994, pp. 9-69./ «Pathologies of the social: the past and the present of social philosophy», en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 3-48.

5- Cf. Honneth, A., «Pathologies of the social», p. 4.

6- Honneth, A., *Reificación*, p. 146.

7- Honneth, A., «Pathologies of the social», p. 36. Mi traducción.

8- Honneth, A., «A social pathology of reason: on the intellectual legacy of critical theory», en Rush, Fred (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 337. Mi traducción. /«Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie», en Christoph Halbig/Michael Quante (ed.) *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster, LIT-Verlag, 2004, pp. 9-32/ Gustavo Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 444-468. También Honneth ha incluido este artículo en su muy reciente compilación: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría crítica*, Katz, Buenos Aires, 2009.

9- Cf. Honneth, A., «Pathologies of the social», p. 41. Allí reconoce los esfuerzos de Martha Nussbaum y Charles Taylor en este sentido.

10- *Suffering from indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right,* Gorcum, 2000, de dos «Lecciones Spinoza» que Honneth dictó en mayo y junio de 1999 en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Amsterdam, sobre la reactualización de la *Filosofía del derecho* Hegel. Propone una relectura de la *Filosofía del derecho*, sin que desempeñen un papel explicativo ni el concepto sustancialista del Estado ni las indicaciones operativas de la Lógica. Ni el concepto hegeliano de Estado ni el de espíritu se puede reeditar en las condiciones normativas actuales. Honneth cree que en sus *Líneas fundamentales de filosofía del derecho* (1820) Hegel no renunció a sus intuiciones de juventud, aunque ya había elaborado su sistema. En la versión alemana, *Leiden an Unbestimmheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2001 Honneth añadió una tercera parte: «La teoría de la eticidad como teoría normativa de la modernidad». Una nueva edición revisada de este material fue recientemente publicada por Honneth bajo el título *The pathologies of individual freedom. Hegel's social theory*, Princeton University Press, New Jersey, 2010.

11- El énfasis de Honneth en la autocomprensión del sujeto no es un psicologismo, sino en una visión filosófica-comunicacional de la libertad que procede de Hegel.

12- Cf. Honneth, A. «A social pathology of reason...», p. 340.

13- Cf. Ibíd., p. 339.

14- Ibíd., p. 340. Mi traducción.

15- Ibíd., p. 337. Mi traducción.

16- Cf. Cortina, A., *Crítica y utopía*, p. 46.

17- Cf. Honneth, A., «Pathologies of the social», p. 32.

18- Cf. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1999, II, cap. 6.

19- Aunque ya no emergen simplemente como resultado del objetivo del dominio de la naturaleza, sino que son explicadas en términos de la independencia que asume la racionalidad organizacional.

20- Cf. Honneth, A., «A social pathology of reason», p. 341.

21- Cf. Ibíd., p. 341-342.

22- Honneth, A., «Habermas' theory of society: a transformation of the Dialectic of Enlightenment in light of the theory of communication», en *The critique of power. Reflective stages in a critical social theory,* The MIT Press, Massachusetts-Cambridge, 1997, p. 298. Mi traducción / *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie,* Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.

23- Cf. Cortina, A. y García-Marzá, D. *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 168-169.

24- Ibíd., p. 299. Mi traducción.

25- Honneth ha tomado de su estudio de Foucault, la importancia del ejercicio cotidiano del poder.

26- Honneth, A., Op. cit., p. 303. Mi traducción.

27- En *Merkur*, n.º 508, 1, pp. 624-629. Trad. al inglés: «Pluralization and Recognition: on the self-misunderstanding of posmodern social theories», en *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 220-230.

28- El título «Desintegración» posee un doble sentido: refiere, por un lado a un diagnóstico de la situación sociológica, por la cual no se ha encontrado todavía una descripción integral de la condición actual —desintegración teórica—, y por otro lado, a una condición objetiva de la sociedad misma.

29- Honneth no puede hacer su camino teórico dentro de la teoría crítica sin considerar un tema clave para esta: el trabajo y qué lugar ocuparía éste en la lucha *moral* por el reconocimiento.

30- Honneth, A., *The fragmented world of the social*, Introducción del autor, p. XXIII. Mi traducción. También en «Pluralization and Recognition», p. 229: «La praxis cultural cotidiana se libera paso a paso de compromisos de valor y tradiciones recibidas, sin que ellas hayan sido reemplazadas por modelos comprehensivos de orientación, en los que los intentos de autorrealización individual puedan encontrar reconocimiento intersubjetivo.»

31- Cf. Honneth, A., «Pluralization and recognition», p. 229.

32- Petersen, A. y Willing, R., «An Interview with Axel Honneth. The role of Sociology in the Theory of Recognition», *European Journal of Social Theory,* vol. 5, n.º 2, 2002, p. 271. Mi traducción.

33- Cf. Ibíd., p. 271. Honneth menciona la contracultura *skinhead* que, al crear una cultura de respeto entre sus miembros, compensa la humillación sufrida en sus propias biografías, vinculadas a experiencias familiares o laborales negativas.

34- Honneth, A., «El reconocimiento como ideología», p. 129-130.

35- Althusser consideró que toda forma de reconocimiento es ideológica, porque los individuos sólo pueden identificarse socialmente si son sometidos a una red de normas sociales que no concede ningún margen a la autonomía individual.

36- Cf. Ibíd., p. 136.

37- Cf. Ibíd. p. 147.

38- Honneth, A., «Organized self-realization: some paradoxes of individualization» (2004) y en «Paradoxes of capitalism» (2006) que escribe junto con su asistente Martin Hartmann.

39- Cf. Petersen, A. and Willing, R. Op.cit., p. 270.

40- Honneth, A., «El reconocimiento como ideología», p. 132.

41- Ibíd., p. 143.

42- Honneth, A., «A social pathology of reason», p. 346. Mi traducción.

43- Suhrkamp, Frankfurt, a.M., 2005./ Trad. al castellano: *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007. Esta obra una versión revisada de las *Tanner Lectures* que Honneth dictó en la Universidad de Berkeley en 2005.

44- Cf. Honneth, A., «A Fragmented World: on the implicit relevance of Lukács' early work», en *The fragmented word of the social*, p. 58.

45- Hoy, los teóricos que vuelven a tomar el concepto, lo utilizan para describir comportamientos que quebrantan principios morales, caracterizados por utilización instrumental de otras personas (M. Nussbaum y E. Anderson).

46- Honneth, A., *Reificación*, p. 30.

47- Honneth, A., «A social pathology of reason», p. 349.
48- Cf. *Reificación*, p. 34-35. Esta idea también está presente en el concepto de «cura» de Heidegger y en el «compromiso práctico» de Dewey.
49- Honneth, A., «A social pathology of reason», p. 349-350. Mi traducción.
50- Ibíd., p. 351.
51- Honneth, A. *Reificación*, p. 55.
52- *Ibid.*, p. 56.
53- Cf. Ibíd., p. 79.
54- Ibíd., p. 91.
55- Las preferencias adaptativas (Elster) podrían ser conceptualizadas como una patología de autorreificación. Surgen cuando se reifican los deseos —solo se los observa pasivamente— o se los acomoda a la situación, manipulándolos—, porque en ambos casos se los trata como cosas. Cf. Elster, Jon, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad.* Península, Barcelona, 1988.
56- Honneth, A., Op. cit., p. 81.

Conclusiones

Como mencionamos al inicio, hemos perseguido el objetivo de rastrear el sentido y lugar que ocupa el concepto de reconocimiento en la obra de Axel Honneth. Siempre que nos planteamos tal desafío frente a la producción de un filósofo, la calidad de la tarea reconstructiva se medirá, en buena medida, por la claridad con que nos permite ver, al final, cuál es el provecho teórico-filosófico que obtenemos al incorporar esta categoría a nuestra reflexión, y las dificultades que encierra.

Nuestro trazado teórico del concepto comenzó en la preocupación de Honneth por una reconstrucción y renovación conceptual de la Teoría Crítica. El desafío de la misma hoy es, para nuestro autor, poder encontrar un mayor anclaje empírico; esto es, poder señalar una fuente preteórica en que asentar su punto de vista normativo, y conectarse así con su objetivo programático fundacional. Este diagnóstico surge del cuestionamiento que Honneth realiza a la forma en que Habermas ha pretendido renovar la teoría crítica por la vía de una fundamentación teórico-comunicativa. Honneth valora que el giro lingüístico que Habermas realizó de la teoría crítica, ha sido la clave para que esta pueda detectar una dimensión de la acción social que había quedado vedada en los planteos originales: las expectativas normativas que subyacen a la interacción social. Con la introducción de una racionalidad comunicativa, Habermas estableció la posibilidad emancipatoria, e intentó volver a conectar los criterios teórico-normativos con una praxis preteórica. Sin embargo, Honneth considera que al identificar el potencial normativo de la interacción social con las condiciones lingüísticas para alcanzar un entendimiento intersubjetivo sin dominación, la ética del discurso se aleja inevitablemente de la experiencia moral cotidiana. El énfasis en los principios morales formales la lleva a ignorar las motivaciones para la protesta moral que todavía no han sido articuladas lingüísticamente y entonces, aún no se han tematizado en la esfera pública política. Por otro lado, el dualismo que Habermas ha creado entre *sistema* y *mundo de la vida,* lo obliga a desatender las asimetrías de los procesos de interacción comunicativa y, por tanto, muchas de las formas de conflicto social cotidiano.

Su distanciamiento de Habermas, a raíz de estas debilidades, marca el comienzo del camino teórico de Honneth. Debía seguir el criticismo

abierto por Habermas, afirmando la posibilidad de una crítica emancipatoria, pero mejorando esa propuesta. Ante todo, el desafío era encontrar un marco conceptual alternativo para renovar la teoría crítica que constituyera un mejor «sensor» de la experiencia moral de los afectados por injusticias sociales. A través del análisis fenomenológico de las ofensas morales y de las intuiciones implícitas en nuestro lenguaje moral, Honneth encontró en el *reconocimiento*, el concepto guía que podía dar un mayor encarnamiento a la teoría —conectándola con una esfera preteórica— y a la vez, fuera punto de referencia normativo para una crítica social.

Encontramos la primera referencia explícita al concepto de «reconocimiento» en el artículo «Integridad y desprecio» de 1990. Dando allí un giro positivo a las intuiciones negativas de Bloch, Honneth accedió a la intuición básica de que la integridad de la persona humana depende constitutivamente de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo y que los sentimientos negativos que acompañan las experiencias de menosprecio —al negársele el reconocimiento que las personas sienten que merecen— son la fuerza motriz del cambio social. Los supuestos normativos de la acción comunicativa son las expectativas de reconocimiento social de aspectos básicos de nuestra identidad.

La asunción del modelo teórico-político del joven Hegel y de la reconstrucción empírica que G. H. Mead hizo de las intuiciones hegelianas son las bases teóricas que nutrieron a Honneth en la elaboración de un enfoque positivo sobre el reconocimiento. En primer lugar, tomó de Hegel el rechazo a una visión puramente estratégico-instrumental de la lucha social y el análisis de la lógica «moral» de los conflictos sociales, concebidos como *luchas por el reconocimiento*. Honneth considera a partir de allí, que las experiencias de injusticia son básicamente, experiencias de una falta de reconocimiento, y el logro de este siempre implica un proceso conflictivo. Buena parte de los cambios sociales son impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, que pretenden lograr un mayor reconocimiento recíproco institucional y cultural. Aunque hoy los aportes de Honneth puedan ser valorados desde diversos campos, como la filosofía o la psicología moral, no debemos olvidar su pretensión original de rehabilitar una teoría sociológica del conflicto y poner de relieve la dimensión moral de los conflictos sociales.

En segundo lugar, tomó el cuestionamiento de Hegel a los supuestos individualistas de la doctrina moral kantiana y su concepción de la

organización social como una totalidad ética formada por una progresiva ampliación de las formas de interacción social. En particular, la distinción de tres formas de reconocimiento recíproco —amor, derecho y solidaridad— que confirman a los sujetos en su identidad y autonomía de una forma cada vez más elevada: como seres necesitados, como libres e iguales, y como especialmente valiosos. El proceso de formación de esta eticidad se mediatiza por los conflictos intersubjetivos que se provocan por la carencia de alguna de estas formas de reconocimiento. A través de esta relación que Hegel estableció entre autonomía y reconocimiento recíproco, y en particular, de la justificación empírica que la teoría de la socialización de Mead hace de los supuestos comunicativos que permiten una *autorrealización no distorsionada*, Honneth construye su modelo teórico del reconocimiento y la síntesis se presenta en su obra *La lucha por el reconocimiento* de 1992.

Aunque el concepto de *reconocimiento* surgió en el marco de la respuesta de Honneth a un problema interno de la Teoría Crítica actual, rápidamente se convirtió en una poderosa «hoja de ruta» que podía guiarlo —y guiarnos— a una comprensión adecuada de fenómenos morales de nuestra vida individual y colectiva y un concepto-guía para dialogar con otras perspectivas, posicionándose en los debates más relevantes de la filosofía práctica contemporánea. Concretamente, hemos podido ver, a lo largo de este recorrido, que Honneth busca ajustar tres disciplinas normativas complementarias —la filosofía moral, la filosofía política y la filosofía social)— al concepto de *reconocimiento*.

En primer lugar, presentar al *reconocimiento* como categoría central de una perspectiva ética, tiene la ventaja de ser una noción muy fácilmente conectable con nuestras experiencias morales cotidianas, con lo que intuitivamente sentimos y entendemos como correcto o incorrecto, a la vez que permite sentar un punto de vista normativo, por el cual juzgar las situaciones concretas, más allá de la subjetividad individual. En este sentido normativo, el concepto aparece como un excelente mediador entre la ética kantiana y la aristotélica; permite integrarlas y ganar lo mejor de estas perspectivas, superando sus dificultades. Así, ganamos también en un acercamiento necesario entre pensamiento ético y moral. Otra ventaja es la gran sensibilidad de su enfoque a las condiciones histórico-empíricas y a los aspectos no racionales de nuestra vida ética, como muestra en su análisis del contenido moral del amor.

Por otro lado, como el concepto de reconocimiento es presentado de una forma diferenciada —en tres niveles—, la teoría social crítica que se asienta en él, permite conjugar normativametne diferentes puntos de vista éticos que han sido promovidos por el feminismo, las éticas kantianas y las comunitaristas —de raíz hegeliana o aristotélica—, anclándolos en una raíz común y dándole al concepto un profundo contenido integrador, crítico y emancipador.

Aunque Honneth insiste en tomar el punto de vista de los afectados por formas de menosprecio, su perspectiva no implica un subjetivismo ético, ya que se asienta en unos principios intersubjetivamente compartidos que corresponden a toda una infraestructura normativa del mundo de la vida social contra el que dirimir la conciencia subjetiva. Aunque el riesgo de subjetivismo queda eliminado, no así el de un relativismo histórico o un intersubjetivismo social. El concepto formal de eticidad de Honneth es un horizonte normativo sólo válido para las sociedades occidentales que han atravesado el umbral de la modernidad. En esto, consideramos que tiene una fuerte debilidad frente a la fundamentación pragmático trascendental de la Ética del discurso. Parte de esta debilidad, creo que se expresa, por ejemplo, en el escaso tratamiento que recibe la noción de *progreso moral* que introduce. Honneth quiso dotar al paradigma comunicativo de la teoría crítica de un mayor encarnamiento, y suplir su déficit hermenéutico y concluye que esto sólo puede darse, en términos de una teoría del reconocimiento y no en términos de una teoría del lenguaje. Sus críticas al exceso de formalidad de la ética del discurso, en este sentido, son muy atendibles. Sin embargo, si Honneth pretende convertir a su teoría del reconocimiento en un modelo alternativo, deberá enfrentarse al desafío de dotar a su teoría crítica de una fundamentación filosófica más potente.

En segundo lugar, el reconocimiento se propone como centro de una teoría de justicia. Ésta está anclada en una concepción intersubjetivista y descentrada de la autonomía personal, a la que Honneth ha arribado a partir del análisis de las formas de autorrelación básicas que se requieren para adquirir y ejercer una vida autónoma y los diferentes niveles de reconocimiento asociados a dichas capacidades: la autoconfianza, ganada a través de las relaciones cercanas de amor y amistad, el autorrespeto ganado en las relaciones de respeto universal por la autonomía y dignidad de las personas, institucionalizadas legalmente, y la autoestima, conseguida a través de las relaciones de solidaridad

por las que los miembros de la comunidad reconocen mutuamente su valor particular. Esta visión desafía la forma individualista en que se ha visto la autonomía desde el liberalismo, a la vez que permite reivindicar un ideal que se diluye en muchas propuestas comunitaristas. Desde esta visión de la autonomía —que incluye el reconocimiento intersubjetivo—, la justicia debe ser repensada, con Hegel, como garantía de las condiciones para que todos los ciudadanos puedan alcanzar su autorrealización, o sea, como calidad de las formas de reconocimiento. Los tres principios de atención afectiva, igualdad jurídica y estima social— son el núcleo normativo de una concepción de justicia, en tanto definen las condiciones intersubjetivas que aseguran la integridad personal de todos los miembros de la sociedad.

Esta forma de conceptualizar la justicia social desde el reconocimiento goza de varias ventajas: su amplitud permite superar un enfoque meramente distributivo de la justicia, a la vez que dar cuenta de la distribución también en términos de reconocimiento social. Además, permite dar cuenta del sufrimiento social aun cuando este no se haya expresado aún en un movimiento político organizado. Por otro lado, tiene una materialidad que permite superar el estrecho enfoque procedimental de la justicia, al centrarse en condiciones empíricas que son condición de posibilidad de los sujetos argumentantes o contratantes que éstas suponen. En particular, el modelo de Honneth se muestra como un interesante lugar teórico desde donde pensar y evaluar la pobreza como obstáculo para el desarrollo de una autonomía lograda. Si bien el enfoque de las capacidades (Sen, Nussbaum) ha hecho mucho en este sentido, la teoría del reconocimiento de Honneth, permite comprender de una mejor manera la interconexión entre condiciones materiales, entornos de reconocimiento social, formas de autocomprensión y capacidades básicas, por lo que explorar la conexión entre ambas teorías se anuncia como una interesante ruta hacia la tesis doctoral.

Junto a esta mayor materialidad, se encuentra el beneficio de ser una concepción de la justicia lo suficientemente formal, para representar una eticidad democrática que da cabida a diferentes concepciones sustantivas sobre el bien. Al igual que ocurre en la filosofía moral, el reconocimiento funciona a nivel de la teoría política como un concepto integrador, porque permite reunir bajo un patrón común la reivindicación liberal del respeto y la comunitarista de la solidaridad. Como hemos visto, paralelamente a estas reflexiones sobre la justicia y las

luchas sociales, Honneth dedica sus obras más recientes a una profundización analítica del concepto de reconocimiento («Invisibilidad», «El reconocimiento como ideología», *Reificación*). Esto lo lleva, por ejemplo, a establecer la diferencia entre formas ideológicas y no ideológicas de reconocimiento o a discutir si el reconocimiento puede verse como un acto atributivo o receptivo.

Por último y también siguiendo una ruta trazada por Hegel, Honneth pone a jugar el concepto, más allá de la justicia, al servicio de una conceptualización y diagnóstico de las patologías sociales. La contraposición habermasiana entre *sistema* y *mundo de la vida*, base de su diagnóstico de la patología social, no toma en consideración la conflictividad interna del mundo de vida. Por el contrario, si se entienden las patologías sociales como fallas o violaciones a los patrones de reconocimiento, y en particular, como formas de *reificación* —un olvido de reconocimiento—, las encontramos atravesando las distintas interacciones de nuestro mundo social. El análisis fenomenológico de las formas de desprecio que están en la base de una gramática moral de los conflictos sociales, análisis con el que Honneth comenzó su recorrido teórico, puede vincularse con estas recientes reflexiones sobre el sufrimiento que pueden acarrear las distintas formas de reificación que se imponen en nuestra época.

Un rasgo sin dudas sobresaliente del enfoque de Honneth es la pluralidad de campos teóricos en que se asienta. La globalidad e interdisciplinariedad que caracterizaran al método de investigación de la Escuela de Frankfurt dice presente en la teoría de Honneth, así como el deseo de Horkheimer de lograr una teoría crítica comprensiva que uniera investigación empírica y reflexión filosófica. El abordaje de Honneth permite reivindicar tanto una sociología con un fuerte núcleo filosófico-normativo, como mostrar una filosofía que no pierde contacto con el análisis de la sociedad. Junto a ello, no duda en integrar consideraciones que provienen de los aportes más recientes dentro de la psicología del desarrollo y, en particular, del psicoanálisis. Esta amplitud teórica de la propuesta y su potencial crítico, quizás explique por qué la teoría del reconocimiento de Honneth ha tenido más persistencia en el debate filosófico que la de Charles Taylor que, siendo contemporánea, tuvo una mayor popularidad inicial.

Aunque aún no podemos valorar si Honneth llegará a realizar una teoría alternativa a la de la acción comunicativa de su maestro, lo que

sí queda claro es que ha transitado diferentes «estaciones» para hacer el pretendido giro al reconocimiento de la teoría crítica, en un proceso que ha ido ganando en profundidad teórica y amplitud. Es una construcción que parece estar en plena marcha, e ir agregando día a día nuevos «andamios», pero que ya ha convertido a Axel Honneth en un referente imprescindible de la teoría crítica actual.

Capítulo 1

El problema clave de la teoría crítica hoy es la cuestión de cómo obtener el marco conceptual para un análisis que sea capaz de considerar seriamente la estructura de dominación social, a la vez que identificar las fuentes sociales para su transformación práctica.

The fragmented world of the social, Introducción del autor, p. XII-XIII.

Con la conversión de la teoría [crítica] *del paradigma de la producción al de la comunicación se pone a la vista una dimensión de la acción social en la cual —en la forma de expectativas normativas de interacción— una capa de experiencias morales quedan exhibidas, las cuales pueden servir como punto de referencia para un momento de crítica inmanente, ya no transcendente.*

The fragmented world of the social, Introducción del autor, p. XIII.

Mi suposición es que la teoría social de Habermas (...) está constituida de tal forma, que debe ignorar sistemáticamente todas las formas de crítica social existentes no reconocidas por la esfera pública políticamente hegemónica.

«Moral consciousness and class domination», p. 82.

...si un concepto de la dignidad del hombre, de su completa integridad, se logra sólo aproximativamente en el camino de una determinación de los modos de la ofensa personal y el desprecio, entonces eso significa a la inversa, que la integridad de la persona humana depende constitutivamente de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo.

«Integridad y desprecio», p. 79.

El núcleo normativo de estas nociones [humillación, desprecio] *está compuesto por expectativas de respeto de la propia identidad, honor o integridad. Si generalizamos estos resultados más allá de sus contextos concretos, llegamos a la conclusión de que el presupuesto normativo de toda acción comunicativa se verá en la adquisición de reconocimiento social: los sujetos se encuentran entre sí dentro de una expec-*

tativa recíproca de ser reconocidos como personas morales y por sus logros sociales.

«The social dynamic of disrespect», p. 71.

Capítulo 2

...la cualidad moral de las relaciones sociales no sólo tiene que medirse por la distribución equitativa o justa de los bienes materiales, sino que, antes bien, nuestra representación de la acción moralmente correcta tiene que estar muy esencialmente conectada con unas concepciones de cómo y en cuanto qué se reconocen mutuamente los sujetos.

«Entre Aristóteles y Kant: esbozo de una moral del reconocimiento», p. 21.

Hoy por «moral» se entiende, en la tradición kantiana, en general el punto de vista que permite aportar a todos los sujetos el mismo respeto, o tener en cuenta sus ocasionales intereses de una manera idéntica y leal. Pero tal formulación es demasiado estrecha para integrar todos los aspectos que constituyen el objetivo de un reconocimiento no distorsionado e ilimitado.

La lucha por el reconocimiento, p. 206.

...en la sociedad capitalista burguesa, los sujetos aprendieron —poco a poco y con muchos recursos específicos de clase social y de género— a referirse a sí mismos en tres actitudes diferentes: en las relaciones íntimas marcadas por prácticas de afecto y preocupación mutuos, son capaces de comprenderse como individuos con sus propias necesidades; en las relaciones jurídicas, que se desarrollan según el modelo de igualdad de derechos (y obligaciones) mutuamente otorgados, aprenden a comprenderse como personas jurídicas a las que se debe la misma autonomía que a los demás miembros de la sociedad, y, por último, en las relaciones sociales flexibles —en las que, dominada por una interpretación unilateral del principio del éxito, hay una competición por el estatus profesional—, en principio aprenden a comprenderse como sujetos que poseen habilidades y talentos valiosos para la sociedad.

¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico, p. 113.

las expectativas de reconocimiento atribuidas a los sujetos no pueden considerarse como una especie de patrón antropológico (...) En cambio, esas expectativas son el producto de la formación social de un potencial profundamente arraigado que permite elevar reivindicaciones, en el sentido de que siempre deben su justificación normativa a unos principios institucionalmente anclados en el orden de reconocimiento establecido en la historia.

¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico, p. 109.

... este concepto [formal] *de bien —o de vida buena—, en oposición al alternativo de las corrientes que se apartan de Kant, no debe ser entendido como expresión de convicciones valorativas sustancialistas, que constituyan el ethos de una concreta comunidad de tradición. Se trata más bien de los elementos estructurales de la eticidad que pueden normativamente destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, desde el punto de vista general de la posibilidad comunicativa de la autorrealización.*

La lucha por el reconocimiento, p. 208.

Capítulo 3

Una autonomía plena —la real y efectiva capacidad de desarrollar y perseguir nuestra propia concepción de una vida con sentido— es facilitada por relaciones con el propio yo (autoconfianza, autorrespeto y autestima) que están estrechamente conectadas con redes de reconocimiento social.

«Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», p. 137.

La idea de una eticidad democrática postradicional, tal como se perfila a raíz de esta argumentación, la desarrolló primero el joven Hegel y luego Mead conforme a premisas posmetafísicas. En medio de todas sus diferencias, ambos expusieron un mismo ideal de sociedad, en la que los logros universalistas de la igualdad y del individualismo se han expresado de tal modo en el modelo institucional, que todos los sujetos logran reconocimiento en tanto que autónomos e individuales: como iguales y, sin embargo, en tanto que personas específicas.

La lucha por el reconocimiento, p. 211.

El error [de Nancy Fraser] radica en la premisa tácita inicial de que los «movimientos sociales» pueden servir a la teoría social crítica como una especie de hilo conductor empíricamente visible para diagnosticar las áreas problemáticas relevantes desde el punto de vista normativo.

¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico, p. 96-97.

... al presupuesto de un desarrollo conseguido del yo le pertenece una secuencia determinada de formas de reconocimiento recíproco, cuya carencia, en segundo lugar, notifica a los sujetos la experiencia de un menosprecio tal, que se ven forzados a una lucha por el reconocimiento.

La lucha por el reconocimiento, p. 89.

... gracias a sus principios subyacentes, las esferas sociales de reconocimiento que, en conjunto, configuran el orden socio-moral de la sociedad capitalista burguesa, poseen un exceso de validez, que los afectados pueden reivindicar racionalmente en contra de las relaciones reales de reconocimiento.

¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico, p. 118.

Capítulo 4

En lo esencial, en los últimos 30 años la crítica de la sociedad se ha reducido a medir el orden normativo de las sociedades por la satisfacción que éstas realizan en relación con ciertos principios de justicia; pero a pesar de los logros en la fundamentación de estos estándares, a pesar de la diferenciación de las perspectivas que les sirven de base, aquella ha perdido de vista que las sociedades también pueden fracasar normativamente en un sentido distinto al del quebrantamiento de principios de justicia de validez general.

Reificación, p. 146.

...lo que constituye el estándar de acuerdo al cual las patologías sociales son evaluadas es una concepción ética de la normalidad social asociada a condiciones que posibilitan la autorrealización humana.

«Pathologies of the social», p. 36.

Estamos enfrentando un proceso en que los modelos de reconocimiento tradicionales han sufrido una erosión irremediable. Mi sospecha es que tiene que ver con una transformación sociocultural en que tanto la esfera íntima de la familia, así como la esfera organizada del trabajo están perdiendo su relevancia en la generación de reconocimiento, sin haberse establecido todavía en su lugar, nuevos y estables modelos de conexión afectiva o status social.

The fragmented world of the social, Introducción del autor, p. XXIII.

[El reconocimiento] *parece haberse convertido en un instrumento de la política simbólica, cuya función subterránea es integrar a individuos o grupos sociales en el orden social dominante mediante la sugestión de una imagen positiva de sí mismos. Lejos de contribuir eficazmente al mejoramiento de las condiciones de la autonomía de los miembros de nuestra sociedad, el reconocimiento social sirve según todas las apariencias sólo a la generación de actitudes conformes al sistema.*

«El reconocimiento como ideología», pp. 129-130.

En adelante, llamaré «reconocimiento» a esta forma original de relación con el mundo. (...) en nuestro accionar nos relacionamos con el mundo previamente no en la postura del conocimiento, neutralizada en el plano afectivo, sino en la actitud de la aflicción, del apoyo, teñida existencialmente. (...) una postura de reconocimiento es expresión de la valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución de nuestra existencia.

Reificación, pp. 55- 56.

Bibliografía general

Alexander, J. C. A. y Lara, M.P., «Honneth's new critical theory of recognition», *New Left Review*, n.° 220, 1996, pp. 126-136.

Benhabib, Seyla, *Situating the self. Gender, community and posmo dernism in contemporary ethics*, Routledge, New York, 1992.

Bloch, Ernst, *El pensamiento de Hegel*, fce, México, 1949.

Cortés Rodas, F. «Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth», en *Estudios Políticos*, n.° 27, Inst. Estudios Políticos, Univ. Antioquía, Medellín, 2005. Edición electrónica.

Cortina, Adela, *Crítica y utopia: La escuela de Francfort*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994.

— *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2001. Fraser, Nancy, «Recognition without Ethics?», Theory, Culture & Society, vol. 18, 2-3, 2001, pp. 21-42.

Giusti, Miguel, «Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel», *Revista Eletronica Estudos Hegelianos*, año 2, n.° 1, 2005, pp. 69-83.

Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998.

— *Teoría de la acción comunicativa,* Taurus, Madrid, 1999.

— «Justicia y solidaridad» en Apel, Cortina, De Zan y Michelini, *Ética comunicativa y Democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.

Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu,* fce, México, 1971.

— *El sistema de la Eticidad,* Quadrata, Buenos Aires, 2006.

Heidegren, Carl-Goran, «Anthropology, social theory and politics: Axel Honneth's theory of recognition», *Inquiry*, 45, 2002, pp. 433-446.

Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995

Mead, G. Herbert, *Mind, Self and Society,* The University of Chicago Press, Chicago, 1972.

Pereira, Gustavo, ¿Condenados a la desigualdad extrema?, cevlt, México, 2007.

— "Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth", Andamios, Vol. 7, Nº13, mayo-agosto 2010, pp. 323-334.

— *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia,* Proteus, Montevideo, 2010.

Petersen, A. y Willing, R., «An Interview with Axel Honneth. The role of Sociology in the Theory of Recognition», en *European Journal of Social Theory*, vol. 5, n.° 2, 2002, pp. 265-277.

Rawls, J., *Liberalismo político*, fce, México, 1995.

TAYLOR, Ch., «La política del reconocimiento», en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento,* FCE, México, 1992.
ZURN, Ch., «Identity of status? Struggles over "recognition"», en FRASER, HONNETH y TAYLOR», *Constellations*, 10, 2003, pp. 19-537.
— «Recognition, redistribution and democracy: dilemmas of Honneth´s critical social theory», en *European Journal of Philosophy,* 13: 1, 2005, pp. 89-126.
— «Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'», en *Philosophy & Social Criticism*, 26: 1, 2000, pp. 115-124.

BIBLIOGRAFÍA DE AXEL HONNETH

HONNETH, A., «La ética discursiva y su concepto implícito de justicia», en APEL, CORTINA, DE ZAN y MICHELINI, *Ética comunicativa y Democracia,* Crítica, Barcelona, 1991. / «Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept», en Wolfgang Kuhlmann (ed.) *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986.
—«Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* n.º 5, 1992, pp. 78-93./ «Integrity and disrespect. Principles of a conception of morality based on the theory of recognition», *Political Theory*, vol. 20, 2, 1992, pp. 187-201./ «Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung», en *Merkur*, n.º 501, 1990, pp. 1043 y ss.
—«The social dynamics of disrespect», *Constellations*, vol. 1, issue 2, 1994, pp. 255-269. / «Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie», *Leviathan*, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, año 22, vol. 1, 1994, pp. 78-93.
—«Descentered autonomy: the subject after the fall», en *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 261-271. / «Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik», en Christoph MENKE y Martin SEEL (ed.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1993, pp. 149-164.
—«Domination and moral struggle: the philosophical heritage of marxism reviewed», en *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 3-14. / «Zur Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus», en Hans-Leo Krämer/Claus Leggewie (ed.), *Wege ins Reich der Freiheit. Andre Gorz zum 65. Geburtstag*, Rotbuch, Berlin, 1989, pp. 86-106.
—«Work and instrumental action: on the normative basis of critical theory», en *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 15-49./ «Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie» en HONNETH / JAEGGI (eds.) *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1980, pp. 185-233.
—«A Fragmented World: on the implicit relevance of Lukács' early work», en *The fragmented world of the social,* State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 50-60. / «Eine Welt der Zerissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács Frühwerk», en DANNEMANN, R. (ed.) *Georg Lukács - Jenseits der Polemiken*, Frankfurt am Main, 1986.
—«Critical Theory», en *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 61-91./ «Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition» en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41, 1, 1989.
— «From Adorno to Habermas», en *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 92-120./ «Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie», en Bonß/Honneth (ed.) *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1982, 87-126.
— «Moral consciousness and class domination: some problems in the analysis of hidden morality», en *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 205-219. Trad. al inglés de «Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale», *Leviathan*, año 9, n.º 3-4, 1981, pp. 556-570.
— «Pluralization and Recognition: on the self-misunderstanding of posmodern social theories», en *The fragmented world of the social*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 220-230./ «Pluralisierung und Anerkennung. Zum

Selbstmißverständnis postmoderner Sozialtheorien» en *Merkur*, n.º 508, 1, 1991, pp. 624-629.
— «Concepciones de la sociedad civil», *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 24, 1996, pp. 47-55. / «Conception of "Civil Society"» en *Radical Philosophy,* 64, 1993, pp. 19-22.
— *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997./ *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992.
— *The critique of power. Reflective stages in a critical social theory,* The MIT Press, Massachusetts-Cambridge, 1997./ *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985.
— «Between Aristotle and Kant: recognition and moral obligation», *Social Research*, vol. 62, n.º 1, 1997, pp. 16-34. / «Zwischen Aristoteles und Kant. Grundzüge einer Moral der Anerkennung», en Wolfgang EDELSTEIN/Gertrud NUNNER-WINKLER (ed.), *Moral im sozialen Kontext*, Frankfurt a. M., 2000. / «Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Servicio Publicaciones Universidad Complutense, Madrid, 1998, pp. 17-37.
— «Recognition and moral obligation», *Social Research*, vol. 64, n.º 1, 1997, pp. 16-35./ «Anerkennung und moralische Verpflichtung», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 51, n.º 1, 1997, pp. 25-41./ «Reconocimiento y obligación moral», *Areté*, Depto de Humanidades Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. IX, n.º 2, 1997, pp. 235- 252.
— «A Society Without Humiliation? On Avishai Margalit's Draft of a "Decent Society", *European Journal of Philosophy*, vol. 5, n.º 3, 1997, pp. 306-324./ «Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Margalits Entwurf einer "Politik der Würde"» en Honneth, A. *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990.
— «Between proceduralism and teleology: an unresolved conflict in Dewey's moral theory», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXXIV, n.º 3, 1998, pp. 689-711./ «Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 47, 1999, vol. 1, pp. 59-74.
HONNETH, A. y FARRELL, John M.M. «Democracy as reflexive cooperation: John Dewey and the theory of democracy today», *Political Theory*, vol. 26, n.º 6, Dec. 1998, pp. 771-772/ «Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart» en Hauke Brunkhorst/ Peter NIESEN (ed.), *Das Recht der Republik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999, pp. 35-65. / «La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente», *Estudios Políticos*, n.º 15, julio-diciembre, 1999, pp. 81-106.
— *Desintegració: fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època,* Tàndem, València, 1999./ *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer-Verlag, Frankfurt a. M., 1994.
— «Comunidad: esbozo de una historia conceptual», *Isegoría,* n.º 20, 1999, pp. 5-15./ «Communauté» en Monique CANTO-SPERBER, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, 1996, pp. 270-274.
— *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel`s Philosophy of Right. Spinoza Lectures,* Van Gorcum, Assen, 2000./ *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001./ *Suffering from Indeterminacy An Attempt at Reactualization of Hegel's Philosophy of Right,* Spinoza Lectures, Amsterdam, 1999.
— «The possibility of a disclosing critique of society», *Constellations*, vol. 7, issue 2, 2000, pp. 116-127.
— «Invisibility: on the epistemology of «recognition», *The Aristotelian Society,* Supplementary Vol. LXXV, Bristol, 2001, pp. 111-126./ «Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von «Anerkennung»» en *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003.
— «Recognition or Redistribution? Changing perspectives», *Theory, culture and society*, vol. 18, issue 2/3, 2001, pp. 43-55.
— «Grounding recognition: a rejoinder to critical questions», *Inquiry,* 45, 2002, pp. 499-520. Traducción al inglés de Joel Anderson.
— «A social pathology of reason: on the intellectual legacy of critical theory», en RUSH, Fred (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 336-360./ «Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie» en Christoph HALBIG/Michael QUANTE (ed.) *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster, LIT-Verlag, 2004, pp. 9-32/ Gustavo Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 444-468.
— «Organized self-realization: some paradoxes of individualization»,

European Journal of Social Theory, vol. 7, n.º 4, 2004, pp. 463-478./ «Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung» en Honneth (ed.) *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus,* Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, vol. 1, Campus Verlag, Frankfurt a. M., 2002, pp. 141-158.

Anderson, J. y Honneth, A. «Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», en Anderson y Christman (eds.) *Autonomy and the challenges to liberalism,* Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 127-149.

Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico,* Morata, Madrid, 2006./ *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politischphilosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003.

Honneth, A. «El reconocimiento como ideología», *Isegoría*, n.º 35, 2006, pp. 129-150./ «Anerkennung als Ideologie», *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialphilosophie*, n.º 1, octubre 2004, p, 51-70.

Honneth, A. y Hartmann, M. «Paradoxes of capitalism», *Constellations*, vol. 13, issue 1, 2006, pp. 41-58./ «Paradoxien des Kapitalismus», *Berliner Debatte Initial,* n.º 1, 2004.

— *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento,* Katz, Buenos Aires, 2007./ *Verdinglichkeit. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005.

— D*isrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007./ *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

— «Pathologies of the social: the past and the present of social philosophy», en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 3-48./ «Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie» en Honneth (ed.) *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Fischer, Frankfurt a. M., 1994, pp. 9-69.

— «The other of justice: Habermas and the ethical challenge of posmodernism», en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 99-128./ «Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststruktura listischen Ethik»en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 42, 1994, n.º 2, pp. 195-220.

— «Between justice and affection: the family as a field of moral disputes», en *Disrespect. The normative foundations of Critical*

Theory, Polity Press, Cambridge, 2007, p. 144-162./ «Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen» en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 6, 1995, pp. 989-1004.

— «Love and morality», en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 163-180. /Trad. ligeramente ampliada de «Philosophie. Eine Kolumne. Liebe», *Merkur*, n.º 591, 6, 1998, pp. 519-525.

— «Post-traditional communities: a conceptual proposal», en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 254-262./ «Comunitats posttradicionals: una propuesta conceptual», *Enrahonar: Quaderns de filosofía*, n.º 27, 1997, pp. 35-43./ «Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag» en Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (ed.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer TB-Verlag, Frankfurt a. M., 1993, pp. 260-273.

— *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Suhrkamp*, Verlag Frankfurt am Main, 2007./ *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz, Buenos Aires, 2009.

— *The pathologies of individual freedom. Hegel's social theory*, Princeton University Press, New Jersey, 2010.

Impreso y Encuadernado en
Mastergraf SRL
Gral. Pagola 1823 - CP 11800 - Tel.: 2203 4760*
Montevideo - Uruguay
E-mail: mastergraf@netgate.com.uy

Depósito Legal 356.075 - Comisión del Papel
Edición Amparada al Decreto 218/96